المجلس الأعلى للثقافة

مارتن هايدجر

كتابات أساسية

الجزء الثانى

ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق



المشروع القومى للترجمة

505

المشروع القومى للترجمة

كتابات أساسية

(الجزء الثانى)

(١) ما الميتافيزيقا ؟ (٢) فى ماهية الحقيقة
(٣) تخطى الميتافيزيقا (٤) السؤال عن التقنية
(٥) البناء، والسكن، والتفكير (٦) الطريق إلى اللغة

تأليف : مارتن هايدجر
ترجمة وتحرير : إسماعيل المصدق

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٥٠٥
- كتابات أساسية (الجزء الثانى)
- مارتن هايدجر
- إسماعيل المصدق
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

هذه ترجمة النصوص التالية :

- Was ist Metaphysik?
- Vom Wesen der Wahrheit
- Überwindung der Metaphysik
- Die Frage nach der Technik
- Bauen Wohnen Denken
- Der Weg zur Sprache

M. Heidegger

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084.

المحتويات

(١) ما الميتافيزيقا ؟

تقديم

يقدم نص "ما الميتافيزيقا؟" نظرة عن تفكير "هايدجر" في الفترة التي نشر فيها مؤلفه الأساسي "الكون والزمان". ويمكن اعتبار هذا النص، سواءً من حيث المضمون أو من حيث المنهج، امتداداً لتفكير هايدجر في ذلك المؤلف. على الرغم من الجزء المنشور من "الكون والزمان" يركز على تحليل الكينونة البشرية وإبراز تحديداتها الأساسية، فإن هايدجر نبه في عدة مناسبات إلى أنه لا ينبغي قراءة تحليلات "الكون والزمان" كما لو كانت ترمي إلى صياغة أنثروبولوجيا فلسفية. إن تحليلات "الكون والزمان" هي تحليلات أنطولوجية تصب في أفق إعادة طرح سؤال الكون ومعالجته، وإذا كان الجزء المنشور من "الكون والزمان" يركز على إبراز البنية الأنطولوجية للكينونة، فذلك لأن الكينونة تتميز عن كل الكائنات الأخرى من حيث إن لها علاقة خاصة مع الكون، فكل تصرفات الكينونة سواء إزاء ذاتها أو إزاء الأشياء أو الناس الآخرين تتم على ضوء فهم للكون، وإن كان هذا الفهم يبقى في الغالب ضمنياً وغير مصرح به نظراً لأن الكينونة لها علاقة متميزة بالكون، فإن معالجة سؤال الكون يجب أن تنطلق من تحليل الكينونة وإبراز بنيتها الأنطولوجية، إن تحليلات "الكون والزمان" تفكر في الكينونة باتجاه الكون، أي في أفق سؤال الكون وهذا ينطبق على تفكير هايدجر في الفترة التي نشأ فيها نص "ما الميتافيزيقا؟"

"ما الميتافيزيقا؟" هو نص المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها هايدجر يوم ٢٤ يوليو ١٩٢٩ في جامعة فرايبورج بمناسبة حصوله على منصب الأستاذية هناك، وتتجلى أهمية هذه المحاضرة في أن هايدجر سيعود إليها في عدد من كتاباته اللاحقة ليوضح أفكارها ويفسرها ويدافع عنها ضد بعض الانتقادات التي ترجع في نظره إلى سوء فهمها، علاوة على ذلك فإن هايدجر سيكتب ملحقًا للمحاضرة نشر معها ابتداءً من الطبعة الرابعة سنة ١٩٤٣ ومقدمةً أضافها إليها ابتداءً من الطبعة الخامسة سنة ١٩٤٩ .

تقتضى التقاليد الجامعية فى هذه المناسبات أن تكون المحاضرة الافتتاحية مفتوحة أمام أساتذة وطلبة مختلف الكليات والشعب، وهكذا فأغلب مستمعي هايدجر لم يكونوا من المشتغلين بالفلسفة، بل كانوا ينتمون إلى حقول علمية مختلفة، وقد أراد هايدجر أن يستغل هذه الفرصة لكى يبين أن كل العلوم تتوقف صراحة أو ضمنًا على الميتافيزيقا على الرغم من أنها تتخذ فى معظم الأحيان موقفًا سلبيًا منها، لكن هايدجر لا يريد أن يبين ذلك من خلال حديث عام يستعرض قيمة الميتافيزيقا ومزاياها وضرورتها، بل من خلال معالجة سؤال ميتافيزيقى محدد، ولكى يجد حديث هايدجر طريقه إلى المستمعين، فإنه ينبغى أن يجعل هذه العلوم تشاركه فى مسار تفكيره؛ ولكى يتأتى له ذلك يجب ألا يفرض سؤاله الميتافيزيقى على العلوم من خارجها، بل أن يجعل العلوم ذاتها تطرح هذا السؤال . لأجل ذلك يكفى أن يطلب من العلوم أن تفكر فى عملها وأن تقول صراحة ما تهتم به ، إنها تهتم بالكائن فقط، وفيما عداه لاشىء. إن العلوم إذن عندما تتكلم عن ذاتها تلجأ إلى ما هو آخر تمامًا بالنسبة لما تهتم به، أى بالنسبة للكائن، هذا الآخر هو اللاشىء أو العدم، فما هو العدم الذى يلجأ إليه العلم عندما يفكر في ذاته؟ هذا هو السؤال الميتافيزيقي الذي يطرحه هايدجر على لسان العلم .

إن العلم لا يعترف بالعدم ولا يبالى به لأنه ليس موضوعًا ولا كائنًا، ولكنه مع ذلك يستنجد به عندما يريد أن يفكر فى ذاته، وسوف نستبق مسار المحاضرة ونشير إلى النتيجة التى تتوصل إليها وهى أن العلم لا يتوقف فقط على اللاشىء عندما يريد لاحقًا أن يفكر فى ذاته، بل إن العلم ليس ممكنًا أصلاً لولا تجلى العدم فى انتمائه للكون، إن العدم أسبق من العلم .

لكن هل يمكن أن نطرح السؤال عن اللاشىء؟ ليس العلم وحده هو ما يرفض العدم، بل إن "المنطق" - الذى هو فى نظر هايدجر التأويل التقليدى للتفكير - والفهمَ يرفضان كل سؤال عن العدم، لأن هذا السؤال سيتعامل مع العدم كما لو كان كائنًا نسأل عن مميزاته وخصائصه، وحتى لو أصررنا على طرح هذا السؤال ضداً على الفهم، فإننا لا يمكن أن نتخلى عن الفهم فى معالجته، فالعدم ينتج حسب التصور المعتاد عن نفى

كلية الكائن، والنفى هو عملية يقوم بها الفهم ، ولكن هايدجر يضع هذه القضية موضع المساءلة وينطلق من أن النفى ومعه الفهم ليس ممكنًا إلا بفضل تجلى العدم؛ حيث إن تجلى العدم هو شرط إمكانية النفى والفهم وليس العكس.

رغم ما قيل يبقى هناك شرط ضرورى لطرح سؤال العدم ومعالجته وهو أن يتجلى لنا اللاشىء ويعطى لنا بكيفية ما، فهل هناك تجربة نكون فيها أمام اللاشىء؟ يؤكد هايدجر أن هناك تجربة يتجلى فيها بالفعل اللاشىء وهى تجربة القلق، إلا أن هذا يجب أن يثير فى البداية تحفظنا، إذ كيف يعقل أن نعالج سؤالاً بهذه الأهمية وأمام ممثلى مختلف العلوم اعتماداً على حال وجدانى على معيش ذاتى محض مثل القلق؟

يقوم هذا التحفظ على رأى شائع يرى أن الأحوال الوجدانية **die Stimmungen** ، أى ما يطلق عليه عادة المشاعر والأهواء والانفعالات، هى ظواهر عابرة تطفو أحيانا على سطح الكينونة ثم تختفى وأنها تتوفر على طابع ذاتى محض ولهذا لا علاقة لها بتاتًا بالحقيقة، وعلى عكس ذلك يعطى هايدجر فى تحليله للكينونة أهمية كبرى للوجدان والأحوال الوجدانية فقد سبق أن بيَّن هايدجر فى الفقرة ٢٩ من "الكون والزمان" أن الوجدانية **die Befindlichkeit** كيفية أساسية لوجود الكينونة فى العالم، لا توجد الكينونة أحيانًا وفى مناسبات معينة فى أحوال وجدانية ، بل إنه ينتمى لبنية الكينونة أن توجد فى هذا الحال الوجدانى أو ذاك. الوجدانية هى الكيفية الأولية التى ينكشف لنا بها كوننا فى العالم لدى الأشياء ومع الآخرين ، وعليه فإن كل تصرف للكينونة، سواء أكان نظريا أم عمليا، وسواء كان إزاء ذاتها أو الأشياء أو الآخرين، يكون قائمًا على أساس حال وجدانى : فرح ، حزن ، دهشة ، فضول ، حنين ، شوق ، أمل ، يأس، استياء ، لامبالاة وما إلى ذلك .

إذا كان التصور الشائع ينظر إلى الحال الوجدانى كشعور ذاتى وداخلى محض لا علاقة له بالحقيقة، فهذا يعود إلى أن المرء يتصور الحقيقة كتطابق بين الفكرة والموضوع، ومن هذا المنطلق يعتقد أن الأحوال الوجدانية لا علاقة لها بالحقيقة ؛ لأنها لا تتجه نحو موضوعات، أما هايدجر فهو ينطلق من الحقيقة كاللاخفاء والانكشاف، ومن هذا المنطلق يرى أن الأحوال الوجدانية لها علاقة بالحقيقة من حيث إنها الكيفية الأولية التى ينكشف لنا فيها وجودنا فى العالم .

فى الوجدان ينفتح لنا فى الوقت نفسه وبكيفية متلازمة وجودنا والعالم والآخرين حسب كيفية ما، بناءً على ذلك لا يمكن حسب هايدجر اعتبار الحال الوجدانى ظاهرة نفسية تنشأ فى المجال الداخلى للوعى ثم تنعكس بعد ذلك على علاقتنا بالعالم والآخرين ، إن مثل هذا التصور يتجاهل التحديد الأساسى للكينونة الذى هو أنها كون فى العالم ، إن الحزن مثلاً ليس حالة يعيشها الشخص الحزين فى داخل وعيه فقط، بل إن الحزن يتجلى فى الوقت نفسه وبكيفية متلازمة مع ذلك فى علاقة الشخص الحزين بكل ما يصادفه فى عالمه من أحداث وأشياء أو أناس آخرين. ولا يمكن اعتبار هذه العلاقة بالأشياء والآخرين نتيجة لحالة الحزن الداخلية، بل إنها تنتمى أصلاً إلى هذا الحال الوجدانى، وبالمثل فإن تصرفى إزاء الأشياء والآخرين فى حالة الخوف ليس نتيجة للخوف كمعيش داخلى، بل إنه مكون أساسى ينتمى أصلاً للخوف .

تتمثل خصوصية الوجدان بالمقارنة مع كيفيات أخرى للانفتاح فى أنه يكشف الكينونة بصفتها ملقى بها، إن ما ينفتح فى الوجدان هو الكينونة باعتبارها حملاً، وليس المقصود بذلك هذا الحمل أو ذاك، بل ما ينفتح فى الوجدان هو أن هذه الكينونة كائنة فى وضعيات معطاة مسبقًا وأن عليها أن تكون وأن تضطلع بكونها، إن كشف طابع الكينونة كحمل ليس خاصا بالأحوال الوجدانية المرتبطة بالانقباض مثل الحزن والكآبة، بل حتى الأحوال المرتبطة بالانشراح تكشف هذا الطابع، ولكن فى كيفية الانصراف عنه والتخلص منه، غير أننا فى الحياة اليومية، وبالضبط فى كيفية الوجود الزائف نهرب من طابع الحمل هذا بأن نغرق فى مهام وانشغالات متلاحقة، مما يجعل وجودنا ينغلق علينا كحمل وبالتالى ككون ملقى به، فتنغلق بذلك علينا نهائية وجودنا. لكن هناك بعض الأحوال الوجدانية التى تنتابنا دون إرادتنا وتجعلنا أمام وجودنا كوجود واحد ونهائى وتفتح أمامنا بذلك إمكانية الوجود الأصيل، ويدخل القلق ضمن هذه الأحوال، ولهذا يحتل عند هايدجر مكانة متميزة من حيث قدرته على الكشف .

يحاول "هايدجر" فى مسار المحاضرة أن يبرز كيف أن تجربة القلق تكشف عن اللاشىء وأن هذا الانكشاف للاشىء بصفته منتمياً للكون هو أساس حريتنا وعلاقتنا بالكائن وبالتالى شرط إمكانية العلم ذاته، وفى هذا السياق يستعيد هايدجر بتركيز شديد تحليله للقلق فى الفقرة ٤ من "الكون والزمان" مع مقارنته بحالة وجدانية تختلف

عنه جذريا على الرغم من أنها غالبًا ما تخلط معه هى الخوف الذى سبق أن حلله فى الفقرة من المؤلف نفسه .

يقارن «هايدجر» بين الخوف والقلق من ثلاث زوايا : زاوية ما نخاف أو نقلق منه ، وزاوية الخوف والقلق ذاتهما، ثم زاوية ما نخاف أو نقلق عليه؛ فكل خوف هو خوف من ... إننا نخاف من كائن محدد داخل العالم، من كائن يمثل بالنسبة لنا ضرراً يأتى من منطقة معينة ويمكن مع ذلك ألا يصيبنا ، إننا نخاف مثلاً من مرض فتاك ، من حرب ، من حادثة أو مجاعة، من حريق أو فيضان، أى أننا نخاف دائمًا من شىء محدد، وهنا يختلف القلق عن الخوف، فنحن لا نقلق من شىء محدد بالضبط، أى لا نقلق من كائن محدد يمكن أن ندركه ونتعامل معه ، بل إن ما نقلق منه هو لاشىء، وما يثير ضيقنا فى القلق ليس شيئًا له طابع ضرر محدد، إن مرضًا فتاكًا مثلاً يكون مضراً للصحة ، للعمل وما إلى ذلك . أما فى القلق فإن الكائن فى كليته يصبح بدون دلالة ، إن ما ينقلنا إلى القلق هو لاشىء ، أى ليس كائنًا محدداً داخل العالم ، بل الكائن فى كليته وهو يتوارى وينفلت، وبهذا المعنى فالقلق يكشف اللاشىء.

الزاوية الثانية للمقارنة هى الخوف والقلق ذاتهما، ففى الخوف تكتشف الكينونة الكائن باعتباره مخيفًا ، وذلك قبل أن تدركه وتتعامل معه. إننا لا ندرك أولاً ما هو مخيف ونفهم الخطر المرتبط به ثم بعد ذلك نخاف منه، بل إننا لا نكتشف ما هو مخيف إلا فى الخوف ذاته . ليس هناك ما يخيف إلا بالنسبة للخائف والمتخوف، أما الإدراك الصريح للمخيف والتعامل معه فهما يأتيان بعد ذلك، وبالمثل فالقلق لا ينشأ عن تمثل اللاشىء وإدراكه وفهمه ، بل إن اللاشىء لا يكون حاضراً إلا فى القلق، إن القلق هو الذى يكشف اللاشىء ، يكشف وحشة الكون فى العالم حيث لا يبقى الكائن بالنسبة لنا معتاداً ومألوفًا وقائمًا رهن إشارتنا، فى تجربة القلق، فى الإحالة إلى الكائن فى كليته وهو ينفلت، ينكشف للكينونة كونها ملقى بها ومتروكة لذاتها.

أما الزاوية الثالثة للمقارنة فتتعلق بما نخاف وما نقلق عليه، كما أن الخوف هو دائمًا خوف من ...، فإنه فى الوقت نفسه خوف على ... إن ما نخاف عليه هو كذلك شىء محدد، فنحن نخاف على بيتنا ومالنا، على عائلتنا، على عملنا أو سمعتنا، وكل

خوف على شيء محدد ينكشف باعتباره خوفًا على كينونتي المهددة التي هي أصليا لدى الأشياء ومع الآخرين، أي كخوف على إمكانيات محددة من إمكانيات وجودي. والقلق هو أيضًا قلق على ...، لكن ليس على هذا الكائن المحدد أو ذاك، على هذه الإمكانية المحددة لوجودي أو تلك، إن ما نقلق عليه في القلق هو انفلات الكائن في كليته وفقدانه لكل دلالة، ويجعل القلقُ اللاشيء يتجلى. في انفلات الكائنِ في القلق يصبح العالم المألوف والعمومي بدون أهمية، كل الروابط مع الآخرين تنحل، وهكذا تحس الكينونة بأنها متروكة لذاتها. لكن التفرد الجذري في القلق لا يجر الكينونة إلى عزلة عن الآخر، بل إنه يحررها من سيطرة الممارسات والتأويلات الشائعة، يجعلها مستعدة لكون أصيل مع الآخر. والقلق إذ يخلص الكينونة مما هو شائع ومتداول يضع الكينونة أمام إمكانية أن تنبثق مشاريعها وقراراتها منها هي ذاتها، أي إمكانية الوجود الأصيل، إمكانية الحرية، وتتأسس الحرية على اللاشيء الذي يتجلى في القلق.

انطلاقًا من هذه التحليلات يمكن أن نعود إلى سؤالنا المتعلق بالعدم، مبتدئين بإبعاد بعض التأويلات الخاطئة للعدم:

١ – ليس العدم كائنًا لأن القلق لا يرتبط بشيء محدد.

٢ – لا يكون العدم أيضًا حاضراً بصفته منفصلاً عن الكائن وقائمًا بجانبه، بل إنه يتجلى في القلق في وقت واحد مع الكائن في كليته وهو ينفلت.

٣ – ليس العدم إفناء للكائن، ذلك أن القلق هو حالة العجز التام.

٤ – ليس العدم نتاجا لنفي كلية الكائن، ذلك أن القلق غريب عن النفي الصريح كعملية للفهم. وفوق ذلك فإن نفي كلية الكائن يفترض العدم.

في مقابل ذلك يمكن الآن تأكيد العناصر التالية:

١ – العدم يصد، إنه يصد عن ذاته كل تحديد له باعتباره كائنًا ، إن العدم بصفته ما نقلق منه وعليه لا يسمح بأي تحديد .

٢ – العدم يحيل، إنه يحيل إلى الكائن في كليته وهو ينفلت . في القلق ينحل كل شيء بحيث لا يقدم أي كائن سنداً .

٣ - العدم يَعْدِم ، إنه يجعلنا نرى الكائن فى انفلاته .

٤ - العدم يكشف، إنه يفتح أمامنا الكائن بصفته الآخر بالنسبة للعدم، القلق يعلم الكينونة أن تندهش من أن الكائن كائن وليس لاشىء.

إذا كان العدم لا يحاصر الكينونة إلا فى القلق، فهذا لا يعنى أنه لا يتعلق بالكينونة إلا فى لحظات القلق النادرة، من المؤكد أن الكينونة تكون فى القلق أمام العدم بكيفية صريحة، لكن هذا لا ينفى أنه حاضر على نحو ضمنى فى أعماق الكينونة دائمًا. بل إن الكينونة ليست كينونة إلا بفضل إقامتها فى العدم وتعرضها له ، إن الكينونة تذهب دائما فيما وراء الكائن باتجاه العدم، وهذا هو الحدث الأساسى للكينونة، إن ذهاب الكينونة فيما وراء الكائن نحو العدم هو ما يطلق عليه هايدجر تعالى الكينونة. يأخذ هايدجر مفهوم التعالى من التقليد الفلسفى، لكنه يعطيه مضمونًا مخالفًا .

التعالى يعنى التخطى، وهو يفترض كائنا يقوم بالتخطى، ثم حدا أى شيئا يجب تخطيه وأخيراً شيئا يتم التخطى نحوه، وسنوضح مفهوم التعالى عند هايدجر من خلال مقارنته مع مفهوم التعالى فى نظرية المعرفة معتمدين فى ذلك على محاضراته فى دورة الصيف ١٩٢٨ المنشورة تحت عنوان "المبادئ الميتافيزيقية للمنطق" (المجلد ٦٢ من المؤلفات الكاملة، الفقرة ١١) .

١ - إن نموذج التعالى فى نظرية المعرفة يتصور أن الذات تكون أولاً قائمة فى مجالها الداخلى الخاص بها لتتعلق بعد ذلك بالموضوعات الخارجية متخطية بذلك هذا المجال الداخلى، وبفضل التعالى تقيم الذات علاقات مع عالم خارج عنها ، أما هايدجر فيرى أن الكينونة لا تكون كينونة إلا فى التخطى وعلى أساسه، إن الكينونة لا تكون موجودة ثم تنجز بعد ذلك فعل التخطى. إن التخطى ليس تصرفًا ممكنًا للكينونة بين تصرفات أخرى، بل إنه ينتمى للبنية الأساسية لكونها، وعلى أساسه فقط يمكن أن تتصرف إزاء الكائن .

٢ - ليس التعالى تخطيًا لحد يحصر الذات فى مجال داخلى، ما يتم تخطيه هو الكائن ذاته الذى يتجلى للكينونة، وذلك بالضبط على أساس تعاليها، إن ما تتخطاه

الكينونة ليس حدا أو فجوة بينها وبين الموضوعات، بل الكائن بالذات هو ما يتم تخطيه.

٣ - إن ما يتم التخطى نحوه ليس موضوعًا ، ليس هذا الكائن أو ذاك ، بل الكون، وبفضل تخطى الكائن باتجاه الكون، هذا التخطى الذى تنجزه الكينونة دائمًا مسبقًا، يمكن أن يتجلى للكينونة الكائن بما هو كذلك وأن تتعلق به وتتصرف إزاءه .

بمقتضى تعرضها للعدم وإقامتها فيه تفهم الكينونة الكون، لأن العدم ينتمى إلى ماهية الكون، بل إن الكون، منظوراً إليه من مجال رؤية التمثل العلمى الذى لا يعرف إلا الكائن، لا يمكن أن يتجلى إلا كلاكائن أى كعدم، إذا كانت الكينونة لا يمكن أن تتصرف إزاء الكائن إلا على ضوء فهم الكون، وإذا كانت لا تفهم الكون إلا بمقتضى تعرضها للعدم، فإن كل تصرف للكينونة يتوقف على تعرضها للعدم.

والعلم بصفته تعاملاً متميزاً للكينونة مع الكائن ليس ممكنًا إلا بفضل تعرضها للعدم، إذ بفضل ذلك فقط يتبدى الكائن فى غرابته ويصبح السؤال عنه ممكنًا، ونظراً لأن الميتافيزيقا تتحدد كتساؤل فيما وراء الكائن، أى كتفكير يتخطى الكائن، فهذا يعنى أنها تنتمى لبنية وجود الإنسان وأنها الحدث الأساسى للكينونة، وبذلك يتبين توقف العلوم كلها على الميتافيزيقا وكذلك ضرورة طرح سؤالها الأساسى: لماذا هناك الكائن وليس بالأحرى اللاشىء؟

إننا معتادون على إدراك الكائن بصفته الواقعى، لهذا نعتبر كل ما ليس كائنًا لاواقعيًا، لكن ما يفكره هايدجر ليس بحال من الأحوال كائنًا، لهذا يتكلم فى محاضرته الافتتاحية صراحة عن العدم، لكن ليس معنى ذلك أنه يدافع عن نزعة عدمية ترى أن كل شىء ينحل فى العدم، لأنه يعنى بالعدم ذلك الذى يظهر، إذا نظرنا إليه من زاوية الكائن غير كائن، لكنه فى العمق يقودنا إلى الآخر بالنسبة للكائن، أى إلى الكون ذاته.

ما الميتافيزيقا؟

"ما الميتافيزيقا؟" ـ يوحى هذا السؤال بأن الحديث سيدور حول الميتافيزيقا. ولكن سنعدل عن هذا الأمر، وبدلاً من ذلك نعالج سؤالاً ميتافيزيقيا محدداً، وبهذا سنجعل أنفسنا، على ما يظهر (١) ننتقل مباشرة إلى الميتافيزيقا. فبهذه الكيفية فقط سنتيح لها الإمكانية الملائمة لكى تقدم ذاتها بذاتها .

سيبتدئ مشروعنا ببسط تساؤل ميتافيزيقى ، ليحاول بعد ذلك تفصيل السؤال ويكتمل بالإجابة عنه .

بسط تساؤل ميتافيزيقى

إن الفلسفة ـ من زاوية نظر الفهم البشرى السليم ـ هى، حسب هيجل، "العالم المقلوب". لهذا تتطلب خصوصية بدايتنا تحديداً تمهيدياً، وهذا التحديد يتولد عن الطابع المزدوج للتساؤل الميتافيزيقى .

من جهة يشمل كل سؤال ميتافيزيقى دائمًا إشكالية الميتافيزيقا بكليتها، فإن كل سؤال هو هذه الكلية ذاتها، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يُطرح أى سؤال ميتافيزيقى إلا بحيث يكون المتسائل ـ بما هو كذلك ـ حاضراً هو أيضًا فى السؤال، أى مطروحًا فى السؤال، من هنا نستمد التوجيه التالى: يجب أن يُطرح السؤال الميتافيزيقى فى كليته وانطلاقًا من الوضعية الأساسية للكينونة المتسائلة، إننا نسأل هنا والآن من أجلنا نحن، وتتحدد كينونتنا ـ داخل هيئة الباحثين والأساتذة والطلبة ـ من قبل العِلْم ، فما الأمر الجوهرى الذى يحدث فى أساس كينونتنا عندما نصير مولعين بالعِلْم ؟

إن ميادين العلوم بعيدة جداً عن بعضها البعض، وأساليب معالجة موضوعاتها مختلفة اختلافًا جذريًا، وهذه الكثرة المتناثرة من الشعب الدراسية لا تحافظ اليوم على تماسكها إلا بفضل التنظيم التقنى للجامعات والكليات، كما أنها لا تحافظ على دلالتها إلا بفضل توجيه المواد الدراسية نحو غايات عملية، أما تجذر العلوم فى أساس ماهيتها فقد اضمحل .

ومع ذلك، فإننا نتعامل فى كل العلوم- إذا أخذنا قصدها الأخص بعين الاعتبار، مع الكائن ذاته، ومن زاوية نظر العلوم بالضبط ليس هناك امتياز لأى ميدان على الآخر، لا للطبيعة على التاريخ، ولا للتاريخ على الطبيعة [٢] . وليس هناك تفوق لأسلوب معين فى معالجة الموضوعات على الآخر، فليست المعرفة الرياضية أكثر صرامة من المعرفة الفيلولوچية - التاريخية، بل هى فقط تتوفر على طابع "الدقة" التى لا ينبغى خلطها مع الصرامة [٣] . واشتراط الدقة فى علم التاريخ هو بمثابة خرق لفكرة الصرامة النوعية لعلوم الروح؛ حيث إن الارتباط بالعالم الذى يهيمن فى كل العلوم بما هى كذلك يجعلها تنشد الكائن ذاته لكى تجعله، كل حسب محتوى ماهيته وكيفية كونه موضوعًا لفحص وتحديد قائم على الحجة، ويتحقق فى العلوم - حسب فكرتها - اقتراب مما هو أساسى فى كل الأشياء .

هذا الارتباط المتميز بالكائن الذى يتم فى العالم يسنده ويوجهه موقف للوجود البشرى يتم اختياره بحرية، صحيح أن الإنسان يتعامل أيضًا فى كل حركاته وسكناته قبل العلم وخارجه مع الكائن، إلا أن امتياز العلم يتمثل فى أنه يعطى الكلمة الأولى والأخيرة على نحو خاص به وبكيفية صريحة للشىء ذاته وللشىء وحده [٤] ، فى هذا الرضوخ للشىء عند السؤال والتحديد والتعليل يحصل خضوع محدود بكيفية خاصة للكائن ذاته [٥] ، حتى يُترك له هو أن يكشف ذاته، تتطور مهمة البحث والتدريس هذه إلى أساس لإمكانية الاضطلاع بدور قيادى خاص، ولو أنه محدود، فى كلية الوجود البشرى، غير أننا لا يمكن أن ندرك الارتباطَ بالعالم المميزَ للعلم والموقفَ البشرى الذى يقود هذا الارتباط إدراكًا تامًا إلا إذا رأينا وفهمنا ما يحدث فى الارتباط بالعالم على أساس هذا الموقف. الإنسان - كائن بين آخر - "يزاول العلم". ما يحدث فى هذه "المزاولة" ليس أقل من اقتحام كائن يسمى الإنسان لكلية الكائن ، هكذا بالضبط بحيث إنه فى هذا الاقتحام وبفضله ينفتح الكائن فى ماهيته وكيفيته . الاقتحام الفاتح هو ما يجعل ، الكائنَ يكون هو ذاته .

هذا الثالوث ـ الارتباط بالعالم والموقف والاقتحام ـ يجلب – فى وحدته الجذرية – للوجود العلمى بساطةً وحِدَّةً ملهبةً فى الكينونة، فإذا أردنا أن نضع أيدينا بكيفية صريحة على الكينونة العلمية كما أوضحناها فإنه يجب أن نقول :

ما يتجه إليه الارتباط بالعالم هو الكائن ذاته ، وفيما عدا ذلك لاشىء .

ما يقود الموقف كله هو الكائن ذاته ، وبعد ذلك لاشىء .

ما تهتم به المعالجة الباحثة فى الاقتحام هو الكائن ذاته ، وفيما وراء ذلك لاشىء.

لكن من الغريب أن رجل العلم، فى تلك الكيفية بالضبط التى يتثبت بها من أخص ما يخصه، يتحدث صراحة أو ضمنًا عن آخر وما يجب بحثه هو الكائن فقط، وفيما عدا ذلك ـ لاشىء ؛ الكائن وحده ، وبعد ذلك – لاشىء، الكائن بمفرده، وفيما وراء ذلك – لاشىء .

فما شأن هذا اللاشىء؟ (٦) هل من المصادفة أن نتكلم هكذا من تلقاء أنفسنا تمامًا ؟ هل هو مجرد أسلوب للحديث ـ وفيما عدا ذلك لاشىء ؟

لكن لماذا نشغل بالنا بهذا اللاشىء؟ إن العلم يرفض اللاشىء ويسلم به باعتباره ما لا وجود له ، ولكن ألا نسلم بالذات باللاشىء عندما نسلم به على هذا النحو ؟ وهل يمكن أن نتكلم عن تسليم عندما لا نسلم بشىء؟ لكن ربما كان هذا الأخذ والرد يتم فى سجال لفظى فارغ ، وعلى خلاف ذلك يجب على العلم الآن أن يؤكد من جديد جديته ويقظته اللتين تقضيان بأن محط اهتمامه هو الكائن وحده، ماذا يمكن أن يكون اللاشىء بالنسبة للعلم أكثر من فظاعة ووهم؟ إذا كان العلم على حق، فليس هناك إلا أمر واحد أكيد: إن العلم لا يبالى باللاشىء (٧) . هذا فى النهاية هو الموقف العلمى الصارم من اللاشىء. إننا نعرفه من حيث إننا لا نبالى به، باللاشىء.

لا يبالى العلم باللاشىء، ولكن يبقى من الأكيد أيضا أنه عندما يحاول أن يعبر عن ماهيته الخاصة يستنجد باللاشىء، إنه يستعمل ما يرفضه، أية ماهية منشطرة تلك التى تنكشف هنا ؟

عند التمعن فى وجودنا اللحظى - من حيث هو محدد من قبل العلم - وقعنا فى تناقض، وعبر هذا التناقض تبلور تساؤل، ويتطلب السؤال فقط أن نعبر عنه صراحة: ما شأن اللاشىء ؟

« تفصيل السؤال »

يجب أن يجعلنا تفصيل السؤال عن اللاشىء فى وضعية تكون انطلاقًا منها الإجابة ممكنة انطلاقًا منها أو استحالة الجواب بينة ، لقد تم التسليم باللاشىء ، فالعلم يسلم فيه متخذًا إزاءه لامبالاة مترفعة بصفته ما "لا وجود له".

نحاول مع ذلك أن نسأل عن اللاشىء، ما اللاشىء ؟ منذ المحاولة الأولى لطرح هذا السؤال ينكشف أمر غير عادى ، ففى السؤال نفترض مسبقًا أن اللاشىء "هو" كذا وكذا - أى نفترض أنه كائن فى حين أنه بالضبط مخالف لذلك تمامًا (٨) . التساؤل عن اللاشىء – ما هو وكيف هو، اللاشىء، – يقلب المسئول عنه إلى نقيضه . إن السؤال ذاته يجرد ذاته من موضوعه الخاص .

تبعا لذلك سيكون أيضًا كل جواب عن هذا السؤال مستحيلاً أصلاً. ذلك أنه سيتخذ بالضرورة هذه الصورة : اللاشىء "هو" كذا وكذا (٩) . السؤال والجواب المتعلقان باللاشىء معًا مستحيلان فى ذاتهما .

وهكذا فليس من الضرورى انتظار رفض العلم للاشىء . إن القانون الأساسى للتفكير الذى يتم الرجوع إليه عمومًا، مبدأ عدم التناقض، "المنطق العام" ينسف هذا السؤال، ذلك أن التفكير الذى هو أساسًا دائمًا تفكير فى شىء ما سيتصرف كتفكير فى اللاشىء ضد ماهيته الخاصة .

نظرًا لأنه يبقى بذلك ممتنعًا علينا أصلاً أن نجعل من اللاشىء موضوعًا، فإننا نكون قد بلغنا نهاية تساؤلنا عن اللاشىء - وذلك على شرط أن تكون "للمنطق" الكلمة الأخيرة فى هذا السؤال، وأن يكون الفهم هو الوسيلة والتفكير هو الطريق لإدراك اللاشىء إدراكًا أصليا وللحسم فى إمكانية انكشافه.

لكن هل يمكن النيل من سيادة "المنطق"؟ أليس الفهم بالفعل هو الحَكَم في هذا السؤال عن اللاشيء؟ لا يمكن أن نحدد اللاشيء عموماً وأن نطرحه كمشكل، حتى وإن كان هذا المشكل يلغى ذاته بذاته، إلا بواسطة الفهم. ذلك أن اللاشيء هو نفى كلية الكائن، هو اللا - كائن المحض. بذلك ندرج بالفعل اللاشيء تحت التحديد الأعلى لما يحمل الـ"لا"، وبالتالي، حسب ما يظهر، لما هو منفى، والحال أن النفى هو، حسب تعاليم "المنطق" السائدة والتى لم يتم المساس بها أبداً، عملية نوعية ينجزها الفهم. فكيف يمكن إذن أن ندعى الاستغناء عن الفهم فى السؤال عن اللاشيء، بل حتى فى السؤال عن إمكانية السؤال عنه؟ لكن هل ما نفترضه هنا أكيد إلى هذا الحد؟ هل الـ"لا"، هل كون الشيء منفيا وبالتالي يكون النفى هو التحديد الأعلى الذى يندرج تحته اللاشيء كنوع خاص لما هو منفى؟ هل يتوقف اللاشيء على الـ"لا"، أى على النفى؟ أم أن الأمر على عكس ذلك بحيث يكون النفى والـ"لا" هما اللذان يتوقفان على اللاشيء؟ لم يتم حسم ذلك ، بل ولم يُرفع بعدُ حتى إلى مستوى السؤال الصريح ، إننا نزعم أن اللاشيء هو أكثر أصلية من الـ"لا" ومن النفى .

إذا كانت هذه الأطروحة صحيحة، فإن إمكانية النفى باعتبارها عملية للفهم وبالتالي إمكانية الفهم ذاته ستكون متوقفة على نحو ما على اللاشيء. فكيف يمكنه إذن أن يدعى الحسم فى أمر اللاشيء ؟ ألا تعود الاستحالة الظاهرية للسؤال والجواب المتعلقين باللاشيء فى نهاية الأمر إلى عناد أعمى للفهم الشارد فحسب ؟

لكن إذا لم نسمح للاستحالة الصورية للسؤال عن اللاشيء بأن تربكنا وطرحنا مع ذلك السؤال ضداً عليها، فإنه يجب على الأقل أن نحقق الشرط الأساسى الذى يبقى ضروريا لمعالجة أى سؤال . إذا كان ينبغى أن نسأل ، بأية كيفية كانت، عن اللاشيء ـ عنه هو ذاته ـ فإنه يجب أن يعطى مسبقًا ، ويجب أن يكون من الممكن أن نقابله .

أين نبحث عن اللاشيء؟ كيف نعثر على اللاشيء؟ ألا ينبغى، لكى نجد شيئا ما، أن نعلم مسبقًا أنه قائم؟ فعلاً ! فى البداية وفى الغالب [١٠] لا يمكن للإنسان أن يبحث

إلا إذا توقع قيام ما يبحث عنه ، والحال أن ما نبحث عنه هو اللاشيء، فهل هناك في نهاية الأمر بحث دون ذلك التوقع ، بحث ينتمي له عثور محض ؟

كيفما كان الأمر فإننا نعرف اللاشيء، ولو فقط باعتباره ما نتكلم عنه يوميا كلاما عاديا (١١) . هذا اللاشيء المبتذل، الباهت في الشحوب التام المميز لما هو بديهي (١٢) ، الذي يتردد في أقاويلنا دون أن يثير الانتباه، يمكننا أن نصوغه دون تردد على شكل تعريف:

اللاشيء هو النفي التام لكلية الكائن، ألا يقدم هذا التحديد للاشيء في نهاية الأمر إشارة إلى الاتجاه الذي يمكن انطلاقا منه فقط أن يقابلنا ؟

يجب أن تكون كلية الكائن معطاة سلفا حتى يمكن إطلاقًا أن تتعرض بما هي كذلك للنفي الذي ينبغي – إثر ذلك – أن يفصح فيه اللاشيء ذاته عن ذاته .

لكن حتى وإن غضضنا الطرف عن أن العلاقةَ بين النفي واللاشيء علاقة شائكة، فكيف يمكننا ـ علما بأننا كائنات نهائية ـ أن نبلغ مجموع الكائن في كليته في ذاته وأن نجعله في الوقت نفسه في متناولنا؟ (١٣) يمكننا في أحسن الأحوال أن نتصور مجموع الكائن "كفكرة" وأن ننفي في فكرنا ما تصورناه على هذا النحو وأن "نعتبره" منفيًا، فإننا على هذا الطريق سنصل إلى المفهوم الشكلي للاشيء المتصَوَّر، إلا أننا لن نصل أبدًا إلى اللاشيء ذاته، لكن اللاشيء هو لاشيء، فلا يمكن أن يقوم هناك اختلاف بين اللاشيء المتصَوَّر واللاشيء "الحق"، إذا كان صحيحا أن اللاشيء يمثل الغياب التام للاختلاف. لكن أليس اللاشيء "الحق" ذاته هو مرة أخرى ذلك المفهوم المتخفي لكن المستحيل الذي ينظر إلى اللاشيء ككائن؟ يجب أن تكون هذه آخر مرة توقف فيها اعتراضات الفهم بحثنا الذي لا يمكن إثبات مشروعيته إلا بواسطة تجربة أساسية للاشيء .

كما أنه من الأكيد أننا لا ندرك أبدًا كلية الكائن في ذاته بكيفية مطلقة، فإنه من اليقيني أننا نوجد مع ذلك وسط الكائن المنكشف في كليته على نحو ما ، فهناك في العمق فرق أساسي بين أن ندرك كلية الكائن في ذاته وأن نوجد وسط الكائن في

كليته. فذاك مستحيل مبدئيا، أما هذا فيحدث على الدوام فى كينونتنا، ويبدو طبعا كما لو كنا فى دوامة الحياة اليومية[١٤] بالضبط نكون فى كل مرة متعلقين بهذا الكائن أو ذاك فقط، وغارقين فى هذا القطاع من الكائن أو ذاك، ولكن مهما بدت الحياة اليومية متشتتة على هذا النحو فإنها تحتفظ دائما – وإن بشكل غير جلي – بالكائن فى وحدته "ككل" ؛ حتى إذا وبالضبط إذا كنا غير منشغلين صراحة بالأشياء وبأنفسنا فإن هذا "الكل" يداهمنا، مثلاً فى الضجر الحق. هذا الأخير يبقى بعيدا عنا عندما يضجرنا فقط هذا الكتاب أو تلك المسرحية، ذلك الانشغال أو هذا الفراغ ، إنه يظهر عندما "يكون المرء ضجراً"[١٥] ، إن الضجر العميق المنتشر بهذا الاتجاه وذاك مثل ضباب صامت فى أغوار الكينونة يجمع كل الأشياء والناس ومعهم المرء ذاته فى لامبالاة غريبة، وهذا الضجر يكشف الكائن فى كليته .

هناك إمكانية أخرى لهذا الانكشاف ينطوى عليها الفرح بحضور كينونة إنسان محبوب ، لا مجرد شخص .

إن مثل هذه الوجدانية التى "يكون" فيها المرء بهذه الكيفية أو تلك تجعلنا ـ ونحن مطبوعين بها ـ نجد أنفسنا وسط الكائن فى كليته ، إن وجدانية الحال الوجدانى لا تكشف كل مرة – حسب كيفيتها – الكائن فى كليته وحسب، بل إن هذا الكشف هو فى الوقت نفسه – بعيداً عن أن يكون مجرد حادث بسيط – الحدث الأساسى لكينونتنا.

إن ما نسميه "المشاعر" ليس ظاهرة عابرة مرافقة لتفكيرنا وإرادتنا، ولا مجرد باعث يثيرهما، ولا مجرد حالة قائمة يجب أن نتكيف معها بهذا الشكل أو ذاك.

لكن عندما تجعلنا الأحوال الوجدانية بهذه الكيفية أمام الكائن فى كليته، فإنها فى الوقت نفسه تخفى عنا اللاشىء الذى نبحث عنه، وسوف نكون الآن أكثر ابتعادا عن الاعتقاد بأن نفى الكائن فى كليته كما يتجلى وجدانياً يجعلنا أمام اللاشىء، فهذا لا يمكن بالمثل أن يحدث بكيفية أصلية إلا فى حال وجدانى يجعل اللاشىء يتجلى، وذلك بناءً على المعنى الخاص لكيفية كشفه .

هل يحدث فى كينونة الإنسان حال وجدانى يوضع فيه أمام اللاشىء ذاته ؟

هذا الحدث ممكن وهو أيضًا واقعي ـ وإن كان جد نادر ـ فقط خلال لحظات في الحال الوجداني الأساسي للقلق، ولا نعني بهذا القلق الجزع الواسع الانتشار الذي ينتمي في الحقيقة إلى التخوف الذي كثيرا جدًا ما يتملكنا، يختلف القلق جذريًا عن الخوف، إننا نخاف دائمًا من هذا الكائن المحدد أو ذاك الذي يهددنا من هذه الزاوية المحددة أو تلك. إن الخوف من ... هو أيضًا في كل مرة خوف على شيء محدد، نظرًا لأن الخوف يتميز بأن ما يخاف منه وما يخاف عليه محدد، فإن الخائف والمتخوف يكون مشدودا إلى ما يوجد فيه، وفي سعيه إلى أن ينجو منه ـ من هذا الشيء المحدد ـ يصبح مرتبكا إزاء شيء آخر، أي "فاقدًا للصواب" كلية .

لا يسمح القلق بقدوم مثل هذا الارتباك، بل يتخلله بالأحرى هدوء من نوع خاص. أكيد أن القلق هو دائما قلق من « ... ، » لكن ليس من هذا أو ذاك. القلق من ... هو دائمًا قلق على ... ، لكن ليس على هذا أو ذاك، غير أن عدم تحديد ما نقلق منه وعليه لا يعني مجرد غياب للتحديد ، بل هو الاستحالة المبدئية لإمكانية التحديد ، وهذا ما يتجلى في التأويل الشائع التالي .

في القلق " يكون الحال بالنسبة للمرء موحشا " كما نقول [١٦] . ما معنى "الحال" و"المرء"؟ لا يمكن أن نقول مم يكون الحال بالنسبة للمرء موحشًا، فالحال يكون كلية بالنسبة للمرء هكذا، فكل الأشياء ونحن أنفسنا نصبح دون أهمية، لكن ليس ذلك بمعنى الزوال المحض، بل إنها في انصرافها عنا بما هو كذلك تستدير نحونا ، وهذا الانصراف للكائن في كليته الذي يحاصرنا في القلق يثير ضيقنا ، ولا يبقى هناك سند. إن ما يبقى فقط وينتابنا ـ في انفلات الكائن ـ هو هذا الانعدام للسند .

القلق يكشف اللاشيء

إننا "نهيم" في القلق وبتعبير أوضح: إن القلق يجعلنا نهيم لأنه يجعل الكائن في كليته ينفلت . وهذا يعني أننا نحن أيضا – البشر الكائنين – ننفلت من أنفسنا وسط الكائن المنفلت ، ففي الحقيقة لا يكون الحال موحشًا بالنسبة "لي" أو "لك"، بل يكون هكذا بالنسبة "للمرء". في ارتجاج هذا الهيمان الذي لا يمكن فيه للكينونة أن تستند لأي شيء تبقى الكينونة الخالصة وحدها هنا [١٧] .

يعقد القلق لساننا، ونظرا لأن الكائن فى كليته ينفلت ولأن اللاشىء يضيِّق بذلك علينا الخناق، يصمت بمحضره كل قول لك ، إن سعينا فى الغالب إلى قطع فراغ السكون الذى يخيم فى وحشة القلق بكلام عشوائى ليس سوى دليل على حضور اللاشىء ، إن الإنسان ذاته يؤكد أن القلق يكشف اللاشىء ، وذلك مباشرة بعد أن يزايله القلق، وفى وضح النظرة التى تحملها الذكرى الحية يجب أن نقول: إن ما قلقنا منه وعليه كان "فى الحقيقة" ـ لاشىء . وبالفعل : إن اللاشىء ذاته – بما هو كذلك – كان هنا.

فى الحال الوجدانى الأساسى للقلق نكون قد بلغنا حدثًا للكينونة يتجلى فيه اللاشىء ويجب انطلاقاً منه أن نسأل عنه .

فما شأن اللاشىء ؟

" الإجابة عن السؤال "

هكذا نكون قد حصلنا على الجواب الذى يعتبر وحده فى بادئ الأمر أساسيا بالنسبة لقصدنا إذا تنبهنا إلى أن السؤال عن اللاشىء يبقى بالفعل مطروحًا، والمطلوب بهذا الصدد أن نتابع تحول الإنسان إلى كينونته، ذلك التحول الذى يحدث لنا مع كل قلق، حتى نمسك باللاشىء الذى يتجلى فيه كما يفصح عن ذاته ، وبجانب ذلك يجب فى الوقت نفسه أن نبعد صراحة تحديدات اللاشىء التى لا تنشأ عند معالجته هو ذاته.

ينكشف اللاشىء فى القلق ـ لكن ليس ككائن ؛ إنه كذلك لا يعطى باعتباره موضوعًا، فليس القلق إدراكًا للاشىء. ومع ذلك فإن اللاشىء يتجلى من خلاله وفيه، ولكن – مرة أخرى –ليس كما لو أن اللاشىء يتبدى منفصلاً "بجانب" الكائن فى كليته والذى تلفه الوحشة (١٨) . بل ينبغى بالأحرى أن نقول: فى القلق يتجلى اللاشىء سويًا مع الكائن فى كليته. ما معنى هذه العبارة "سويًا مع" ؟

فى القلق يصبح الكائن فى كليته لاغيا، فبأى معنى يحدث ذلك؟ فالكائن لا يتم إفناؤه من قبل القلق ليتبقى بعد ذلك اللاشىء، إذ كيف يمكن أن يحصل ذلك، علمًا بأن

القلق يجد ذاته فى عجز تام إزاء الكائن فى كليته، إن اللاشيء يفصح بالأحرى صراحة عن ذاته مع الكائن وبالكائن من حيث هو ينفلت فى كليته.

لا يحدث فى القلق إفناء كلية الكائن فى ذاته، كما أننا لا نقوم فيه بنفى الكائن فى كليته لكى نحصل بعد ذلك على العدَم، بغض النظر عن أن القلق بما هو كذلك لا عهد له بالإنجاز الصريح لقضية نافية، فإن هذا النفى، الذى ينبغى أن يسفر عن اللاشيء، سيأتى دائمًا بعد فوات الأوان . إن العدَم يكون قد تجلى قبل ذلك، وقلنا إنه يتجلى "سويًا مع" الكائن فى كليته وهو ينفلت .

يكمن فى القلق تراجع إزاء ...، إلا أن هذا التراجع ليس هروبًا ، بل إنه سكون مشدوه. مصدر هذا التراجع إزاء ... هو العدَم، وهذا الأخير لا يشد النظر إليه، بل هو أساسا يصده عنه. لكن هذا الصد بما هو كذلك هو الإحالة إلى الكائن فى كليته وهو يتوارى، تلك الإحالة التى تجعل الانفلات يحصل ، وهذه الإحالة الصادة ككل إلى الكائن المنفلت فى كليته والتى معها يحاصر العدَمُ فى القلق الكينونةَ هى ماهية العدَم: العَدْم. إنه ليس إفناء للكائن كما أنه ليس وليدا للنفى ، ولا يمكن أيضًا قياس العدْم بالإفناء والنفى ، فالعدَم هو ذاته يَعْدِم (١٩) .

ليس العدْم حادثا عاديا، بل إنه – كإحالة صادة إلى الكائن ككل فى انفلاته – يكشف هذا الكائن فى غرابته التامة ، التى ظلت حتى الآن خفية ، باعتباره الآخر تمامًا – بالنسبة للعدَم .

فى وضح ليل اللاشيء المرتبط بالقلق ينبعث الانفتاح الأصلى للكائن بما هو كذلك: وهو أن هناك الكائن ـ وليس اللاشيء ، إن عبارة "وليس اللاشيء" التى أضفناها هنا فى الحديث ليست تفسيراً لاحقًا، بل الشرط المسبق لإمكانية تجلى الكائن عمومًا. إن ماهية العدْم العادم أصلاً تكمن فى أنه هو فقط ما يجعل الكينونة أمام الكائن بما هو كذلك .

إنه فقط على أساس التجلى الأصلى للاشيء تستطيع كينونة الإنسان أن تتجه إلى الكائن وأن تهتم به. لكن حيث إن الكينونة تتصرف طبقا لماهيتها إزاء الكائن الذى

ليس على نحوها والكائن الذى على نحوها، فإنها تصدر من حيث هى هذه الكينونة دائماً مسبقًا عن تجلى اللاشىء.

تعنى الكينونة: التعرض للاشىء.

بتعرضها للاشىء تكون الكينونة دائمًا مسبقًا فيما وراء الكائن فى كليته، وهذا الكون فيما وراء الكائن نسميه التعالى[٢٠] ، لو لم تكن الكينونة فى أساس ماهيتها متعالية، وهذا يعنى الآن، لو لم تكن مسبقاً معرضة للاشىء، لما أمكنها أن تتصرف إزاء الكائن، وبالتالى إزاء ذاتها أيضًا .

بدون تجلٍّ أصلى للاشىء ليس هناك كيان ذاتى ولا حرية.

بهذا نكون قد بلغنا الجواب على السؤال عن العدَم، وليس العدَم موضوعًا ولا كائنًا، ولا يرد العدَم منعزلاً ولا بجانب الكائن بحيث يتعلق به إن جاز التعبير، فالعدَم هو ما يسمح بتجلى الكائن بما هو كذلك للكينونة البشرية، وليس العدَم المفهوم المضاد للكائن، بل إنه ينتمى أصلاً إلى حدوث الكون ذاته، فى كون الكائن يحدث عدْم العدَم.

لكن يجب الآن أخيراً أن نترك الكلمة لاعتراض تم كتمانه طويلاً، إذا كانت الكينونة لا يمكن أن تتصرف إزاء الكائن، أى لا يمكن أن تنجز وجودها إلا بتعرضها للعدَم، وإذا كان العدَم لا يتجلى أصلاً إلا فى القلق، أفلا يجب إذن أن نهيم باستمرار فى القلق حتى يمكن أن ننجز وجودنا بشكل عام؟ لكن ألم نعترف نحن أنفسنا بأن هذا القلق الأصلى نادر؟ لكن قبل كل ذلك ، إننا جميعاً ننجز وجودنا ونتصرف إزاء الكائن الذى ليس على نحونا والكائن الذى هو على نحونا دون هذا القلق، أليس هذا القلق اختلاقًا تعسفيًا والعدَم المنسوب إليه مغالاة ؟

لكن ما معنى أن هذا القلق الأصلى لا يحدث إلا فى لحظات نادرة؟ لا يعنى ذلك سوى أن العدَم يكون فى البداية وغالبًا محجوباً عنا فى أصليته ، فما الذى يحجبه إذن؟ ما يحجبه هو أننا نغرق تمامًا بكيفية محددة فى الكائن، كلما انصرفنا فى انشغالاتنا أكثر إلى الكائن ، جعلناه بما هو كذلك أقل انفلاتًا، كلما انصرفنا أكثر عن العدَم . اندفعنا بكيفية أكثر تأكيداً إلى السطح العمومى للكينونة[٢١] .

ومع ذلك فإن هذا الانصراف الدائم، ورغم ذلك المزدوج الدلالة، عن العدَم يلائم فى حدود معينة معناه الأخص. إنه - العدَم فى عدْمه - يحيلنا بالضبط إلى الكائن، ويَعْدِم العدَم على الدوام دون أن نعرف حقًا، بواسطة المعرفة التى نتداولها فى حياتنا اليومية، شيئًا ما عن هذا الحدث .

ما الذى يشهد على التجلى الدائم والواسع، ورغم ذلك المقنَّع، للعدَم فى كينونتنا بكيفية أكثر نفاذا من النفى؟ لكن النفى لا يأتى بأية حال من تلقاء نفسه بالـ"لا" كوسيلة لتمييز ومقابلة ما هو معطى يدسها، إن جاز التعبير، بين الأشياء المختلفة والمتقابلة. أنَّى للنفى أن يبتدع من ذاته الـ"لا"، علما بأنه لا يستطيع أن ينفى إلا إذا أعطى له مسبقًا ما هو قابل للنفى؟ لكن كيف يمكن أن يلوح لنا ما هو قابل للنفى وما يتعين نفيه بصفته حاملاً للـ"لا"، إذا لم يكن كل تفكير بما هو كذلك يلمح مسبقا الـ"لا". لكن الـ"لا" لا يمكن أن تتجلى إلا إذا أخرج مصدرها، عدْم العدَم عمومًا وبذلك العدَم ذاته، من الخفاء، ولا تنشأ الـ"لا" عن النفى، بل إن النفى يتأسس على الـ"لا" التى تنبثق من عدْم العدَم، ولكن النفى ليس أيضا إلا كيفية للتصرف العادم، أى الذى يتأسس مسبقًا على عدْم العدَم .

بذلك يكون قد تم بصفة إجمالية إثبات الأطروحة الواردة أعلاه: العدَم هو منبع النفى، وليس العكس، وإذا كنا قد وضعنا بهذا حدا لسلطة الفهم فى ميدان الأسئلة عن العدم والكون، فإننا نكون قد حسمنا أيضًا مصير سيادة "المنطق" داخل الفلسفة. إن فكرة "المنطق" ذاتها تنحل فى دوامة تساؤل أكثر أصلية .

ومهما كان النفى يتخلل - سواء صراحة أو ضمنًا - كل التفكير بكثرة وبكيفية متنوعة، فإنه ليس هو وحده الشاهد القاطع على تجلى العدَم، هذا التجلى الذى ينتمى أساسًا للكينونة. ذلك أنه لا يمكن اعتبار النفى التصرف العادم الوحيد ولا الرئيسى الذى تكون فيه الكينونة مهزوزة بكاملها من قِبل عدْم العدَم، فصلابة المقاومة وحدة الاشمئزاز أكثر غورًا من مجرد صحة النفى كعملية فكرية، كما أن ألم الرفض وقسوة المنع أكثر مسئولية، ومرارة الحرمان أشد وطأة.

هذه الإمكانيات للتصرف العادم ـ وهى قوى تحمل فيها الكينونة كونها ملقى بها، دون أن تتحكم فيه ـ ليست مجرد أنواع للنفى، ولكن هذا لا يمنعها من أن تعبر عن ذاتها بـ"لا" وبالنفى، لكن بذلك ينكشف على نحو أفضل فراغ النفى ومداه، إن تغلغل التصرف العادم فى الكينونة يشهد على التجلى الدائم ومع ذلك المعتم للعدَم الذى لا يكشفه بكيفية أصلية إلا القلق، وهذا يعنى أن هذا القلق الأصلى غالبًا ما يتم كبحه فى الكينونة، إن القلق هنا نائم فقط لكن نَفَسه يختلج دائمًا عبر الكينونة: بأقل ما يمكن عبر الكينونة "الجزعة"[٢٢] وبكيفية غير مدركَة فى القرارات المتسرعة للكينونة الغارقة فى انشغالاتها ؛ بالأحرى عبر الكينونة المتحفظة؛ وأكثر يقينًا عبر الكينونة الجسورة فى عمقها، ولكن هذه لا تحدث إلا انطلاقًا مما تجهد من أجله ذاتها حتى تحافظ بذلك على العظمة الأخيرة للكينونة .

إن قلق الجسور ليس موقفًا مضادًا للفرح ولا للتسلية المريحة فى الانشغال المهدئ ، إنه يقوم ـ فيما قبل هذه المتناقضات ـ فى حلف خفى مع انشراح الحنين المبدع ونعومته .

يمكن أن يستيقظ القلق الأصلى فى الكينونة فى أية لحظة، وهو لا يحتاج لأجل ذلك إلى حادث غير معتاد يوقظه ، ويتناسب عمق انتشاره مع ضآلة باعثه الممكن ، إنه دائمًا على أهبة القفز، ولكنه لا يقفز ويجعلنا نهيم إلا نادرًا .

إن تعرض الكينونة للاشىء على أساس القلق الخفى يجعل من الإنسان شاغلاً لموضع اللاشىء[٢٣] . إننا كائنات نهائية لدرجة أننا لا نستطيع بواسطة قرارنا الخاص وإرادتنا الخاصة أن نجعل أنفسنا بكيفية أصلية أمام العدَم، إن التناهى يحفر فى الكينونة بكيفية سحيقة لدرجة أن نهائيتنا الأعمق والأخص تمتنع على حريتنا.

إن تعرض الكينونة للاشىء على أساس القلق الخفى هو تخطى الكائن فى كليته: التعالى.

كان ينبغى على تساؤلنا عن اللاشىء أن يعرض أمامنا الميتافيزيقا ذاتها، اسم الميتافيزيقا ينحدر من اللفظ الإغريقى **meta ta phusiká** هذا الاسم العجيب سيتم

تأويله لاحقا للدلالة على التساؤل الذى يذهب ـ metá ـ trans فيما "وراء" الكائن من حيث هو كذلك .

الميتافيزيقا هى التساؤل فيما وراء الكائن من أجل استعادته للفهم من حيث هو كذلك وفى كليته .

فى السؤال عن اللاشىء يحدث هذا الذهاب فيما وراء الكائن ككائن فى كليته. وبذلك نكون قد أثبتنا أنه سؤال "ميتافيزيقى". قدمنا فى البداية تحديدا مزدوجًا للأسئلة التى هى من هذا النوع : من جهة يشمل كل سؤال ميتافيزيقى دائمًا كلية الميتافيزيقا. ومن جهة أخرى يتم فى كل سؤال ميتافيزيقى دائمًا إدراج الكينونة المتسائلة أيضًا فى السؤال .

إلى أى حد يخترق السؤال عن اللاشىء كلية الميتافيزيقا ويلفها؟

تعبر الميتافيزيقا منذ عهد بعيد عن تصورها للاشىء فى قضية متعددة الدلالة فى الواقع ex nihilo nihil fit: لاشىء من اللاشىء، وعلى الرغم من أن اللاشىء ذاته لم يطرح أبدًا فى الحقيقة كمشكل عند مناقشة هذه القضية، فإنها تعبر مع ذلك انطلاقًا من الزاوية التى يُنظر منها كل مرة إلى اللاشىء عن التصور الأساسى والموجه للكائن، وتفهم الميتافيزيقا القديمة اللاشىء بمعنى اللاكائن، أى بمعنى المادة غير المشكَّلة التى لا يمكن لها هى ذاتها أن تجعل من ذاتها كائنًا له شكل وبالتالى يتقدم فى هيئة (eídos)، ما يعتبر كائناً هو التشكيلة التى تشكل ذاتها وتقدم ذاتها فى شكل (منظر)، ولم تتم مناقشة أصل هذا التصور للكون ومشروعيته وحدوده كما لم تتم مناقشة اللاشىء ذاته. أما العقيدة المسيحية فتنكر حقيقة القضية "ex nihilo nihil fit" وتعطى بذلك للاشىء دلالة مختلفة بمعنى الغياب التام للكائن غير الإلهى: "ens –ex nihilo fit" creatum، من اللاشىء يأتى الكائن المخلوق، ويصبح هنا اللاشىء مفهومًا مضادًا للكائن بالمعنى الحق، للكائن الأسمى"summum ens"، للإله من حيث هوالكائن غيرالمخلوق ens in- creatum . هنا أيضًا يفصح تأويل اللاشىء عن التصور الأساسى للكائن، إلا أن المناقشة الميتافيزيقية للكائن تبقى فى مستوى السؤال نفسه

عن اللاشىء، إن السؤال عن الكون بما هو كذلك وعن اللاشىء بما هو كذلك يظلان غائبين ، ولهذا لا يتم الاكتراث بتاتا بالإشكال الذى يتمثل فى أن الإله إذا كان يخلق من اللاشىء، فإنه يجب أن يكون من الممكن أن يتعامل مع اللاشىء، ولكن إذا كان الإله هو الإله فلا يمكن أن تكون له علاقة باللاشىء، إذا كان صحيحًا أن "المطلق" يقصى عن ذاته كل ما هو عدم.

هذا التذكير التاريخى السريع يقدم اللاشىء كمفهوم مضاد للكائن الحق، أى كنفى له، ولكن إذا طرح اللاشىء على نحو ما كمشكل، فإن علاقة التضاد هذه لن تعرف مجرد تحديد أوضح وحسب ، بل إنه عند ذلك فقط سيستيقظ التساؤل الميتافيزيقى الحق عن كون الكائن، إن اللاشىء لن يبقى الوجه المقابل اللامحدد للكائن، بل سينكشف بصفته منتميًا لكون الكائن .

"الكون الخالص والعدَم الخالص هما إذن الشىء نفسه"، وهذه الجملة لهيجل (علم المنطق، الكتاب ١، المجلد ٣ من الأعمال الكاملة، ص (٧٨) على صواب ، والكون والعدَم متلازمان، لكن ليس لأنهما يشتركان - حسب المفهوم الهيجلى للتفكير - فى أنهما غير محددين مباشرين، بل لأن الكون ذاته فى ماهيته نهائى ولا يتجلى إلا فى تعالى الكينونة على الكائن وتعرضها فيما وراءه للعدم .

إذا كان صحيحًا أن السؤال عن الكون بما هو كذلك هو السؤال الذى يشمل الميتافيزيقا، فهذا معناه أن السؤال عن اللاشىء هو من النوع الذى يشمل كلية الميتافيزيقا، والسؤال عن اللاشىء يخترق أيضا كلية الميتافيزيقا لأنه يرغمنا على طرح مشكلة أصل النفى، أى فى العمق على الحسم فى مشروعية سيادة "المنطق" فى الميتافيزيقا .

وهكذا فإن القضية القديمة **ex nihilo nihil fit**: لاشىء من اللاشىء تنطوى أيضًا على معنى آخر يمس مشكلة الكون ذاتها هو **ex nihilo omne ens qua ens fit**: من اللاشىء يأتى كل كائن بما هو كذلك. إنه فقط فى اللاشىء المنتمى للكينونة يأتى الكائن فى كليته تبعا لإمكانيته الأخص، أى بكيفية نهائية، إلى ذاته، فإلى أى حد يضم السؤالُ عن اللاشىء، إذا كان سؤالاً ميتافيزيقيا، كينونتَنا المتسائلةَ فى ذاته؟ إننا ننعت

كينونتنا كما نعيشها الآن وهنا بأنها محددة أساسًا من قبل العلم، وإذا كانت كينونتنا المحددة على هذا النحو قائمة فى السؤال عن اللاشىء، فإنها يجب أن تكون قد أصبحت من خلال هذا السؤال موضع تساؤل .

تكمن بساطة الكينونة العلمية وحدتها فى أنها تتصرف بكيفية متميزة إزاء الكائن ذاته وإزاءه فقط ، أما اللاشىء فيود العلم أن يسلم به بترفع ، ولكن اتضح الآن فى السؤال عن اللاشىء بأن هذه الكينونة العلمية ليست ممكنة إلا إذا تعرضت قبلاً للاشىء، إنها لا تفهم ذاتها فى ما هى عليه إلا عندما لا تسلم فى اللاشىء، إن اليقظة والترفع المزعومين للعلم يصبحان سخافة عندما لا يأخذ اللاشىء مأخذ الجد، إنه فقط لأن اللاشىء يتجلى يمكن للعلم أن يجعل الكائن ذاته موضوعًا للبحث، وإنه فقط إذا استمد العلم وجوده من الميتافيزيقا استطاع أن ينال دائمًا من جديد مهمته الأساسية التى لا تكمن فى جمع المعارف وترتيبها، بل فى فتح المجال الكامل لحقيقة الطبيعة والتاريخ فتحًا يجب دائمًا إنجازه من جديد .

نظرًا فقط لأن اللاشىء يتجلى فى أساس الكينونة يمكن أن تتملكنا الغرابة التامة للكائن ، إنه فقط عندما تلح علينا غرابة الكائن، يوقظ هذا الأخير التعجب ويشده إليه. وإنه فقط على أساس التعجب – أى تجلى اللاشىء – ينبثق السؤال "لماذا؟". نظرًا فقط لأن السؤال لماذا من حيث هو كذلك ممكن، يمكننا بكيفية محددة أن نسأل عن العلل وأن نعلل، وإنه فقط لأننا يمكن أن نسأل ونعلل يكون قدر الباحث فى عهدة وجودنا .

إن السؤال عن اللاشىء يضعنا نحن ـ المتسائلين ـ أنفسنا موضع سؤال، إنه سؤال ميتافيزيقى .

لا يمكن أن تتصرف الكينونة البشرية إزاء الكائن إلا إذا تعرضت للاشىء، إن تخطى الكائن يحدث فى ماهية الكينونة، وهذا التخطى هو الميتافيزيقا ذاتها. وهذا يعنى أن الميتافيزيقا تنتمى "للطبيعة البشرية"(٢٤) . إنها ليست مادة للفلسفة المدرسية ولا ميدانًا لخواطر اعتباطية ، فالميتافيزيقا هى الحدث الأساسى فى الكينونة. إنها الكينونة ذاتها، ونظرا لأن حقيقة الميتافيزيقا تسكن فى هذا الأساس السحيق، فإن جارها الأقرب هو الإمكانية الدائمة التحفز للخطأ الأعمق، ولهذا لا تبلغ صرامة أى علم جدية الميتافيزيقا، ولا يمكن أبدا أن نقيس الفلسفة بمقياس فكرة العلم .

إذا كنا قد شاركنا حقا فى وضع السؤال المطروح عن اللاشىء، فهذا يعنى أننا لم نقدم لأنفسنا الميتافيزيقا من الخارج، كما أننا لم "ننتقل" إليها، لا يمكننا أبداً أن ننتقل إليها، لأننا نقوم دائمًا سلفًا فيها طالما كنا ننجز وجودنا [٢٥] Phúsei gar, o. phíle, énetí tis philosophía te tou andros dianoía حقا يا صديقى، إن شيئًا فلسفياً يقوم فى نفس الإنسان بالطبيعة" (أفلاطون، فايدروس ٢٧٩ أ). يحدث التفلسف بكيفية ما، وطالما كان الإنسان موجوداً، فالفلسفة - ما نطلق عليه هذا الاسم - هى تشغيل الميتافيزيقا [٢٦] التى فيها تأتى إلى ذاتها وإلى مهامها الصريحة ، ولكن الفلسفة لا تشتغل إلا عبر قفز متميز لوجودنا الخاص إلى الإمكانيات الأساسية للكينونة فى كليتها، والحاسم فى هذا القفز هو: أولاً أن نفسح المجال للكائن فى كليته؛ ثم أن نترك أنفسنا إلى اللاشىء، أى أن نتحرر من الأوثان التى توجد لدى كل واحد والتى من شأن كل واحد أن يتسلل إليها خلسة؛ وأخيراً أن نترك هذا الهيمان يُتم اهتزازَه حتى يتردد صداه باستمرار فى السؤال الأساسى للميتافيزيقا الذى يفرضه اللاشىء ذاته: لماذا هناك أصلاً الكائن وليس بالأحرى اللاشىء ؟

هوامش

(١) بفضل معالجة سؤال ميتافيزيقى سنجعل أنفسنا ننتقل إلى الميتافيزيقا، وهذا ما يصرح به هايدجر فى بداية المحاضرة، لكن سيتضح خلال مسار المحاضرة أننا لا يمكن أن ننتقل إلى الميتافيزيقا، لأننا نقوم فيها سلفًا طالما كنا موجودين ، لهذا السبب يضيف هايدجر هنا عبارة "على ما يظهر". راجع الهامش أدناه رقم ٢٥ .

(٢) يشير هنا هايدجر إلى الطبيعة والتاريخ باعتبارهما الميدانين الرئيسيين للبحث فى العلم، فالعلوم تنقسم إلى قسمين كبيرين، يطلق على القسم الأول علوم الطبيعة، أما القسم الآخر فيطلق عليه علوم التاريخ أو الروح أو الثقافة، وواضح أن الاختلاف فى تسمية هذا القسم من العلوم يرجع إلى الاختلاف فى تحديد موضوعاتها ومناهجها.

(٣) الصرامة die Strenge والدقة die Exaktheit كثيراً ما يتم الخلط بين الدقة والصرامة فينتج عن ذلك نفى طابع الصرامة عن العلوم غير الدقيقة. أما هايدجر فيميز بوضوح بينهما اعتماداً على تصوره للعلم . إن طابع أى علم لا يتحدد حسب هايدجر على ضوء القضايا الجزئية التى يعالجها أو الأدوات المنهجية التى يستعملها، بل قبل هذا وذاك على ضوء الكيفية التى يفهم بها كون الكائن الذى يشكل مجال اهتمامه، هذا الفهم يبقى فى الغالب ضمنيًا، لكنه هو الذى يحدد الكيفية التى تبدو بها الظواهر التى يهتم بها والأدوات المنجية الملائمة. يكون العلم صارمًا طالما بقى متقيداً وملتزمًا بهذا الفهم المسبق لكون الكائن الذى يهتم به. إذا كانت علوم الطبيعة مثلا تتوفر على طابع الدقة، فهذا يعود إلى أنها تستند مسبقًا إلى فهم لكون الطبيعة يجعل قياسها وصياغتها رياضيا أمرا ممكنًا بل ضروريا. إن صرامتها تفرض عليها أن تكون دقيقة. وعلى العكس من ذلك فإن غياب الدقة فى مجال علوم الروح ليس علامة على انعدام الصرامة، بل هو نتيجة لصرامتها، لأن هذه العلوم تقوم على فهم لكون الكائن الذى تهتم به يجعل من غير الممكن قياسه وصياغته رياضيًا ، إن مطالبة هذه العلوم بتحقيق الدقة هو خرق لصرامتها.

(٤) die Sache الشىء . المقصود هنا بالشىء ما يهتم به العلم، سواء أكان ظاهرة أو واقعة أو علاقة. العلم يعطى الكلمة الأولى والأخيرة للشىء الذى يهتم به، إنه يريد - حسب فكرته - أن يرى الشىء كما يظهر هو ذاته من تلقاء ذاته.

(٥) العلم يخضع للكائن؛ أى ينصت له ويتوجه حسبه، هذا الخضوع للكائن محدود، لأن الغرض منه فى نهاية الأمر هو السيطرة على الكائن والتحكم فيه وإخضاعه.

(٦) das Nichts اللاشىء، العدم. نستعمل هاتين الكلمتين بالمعنى نفسه ونختار فى كل مرة الكلمة الأكثر مناسبة للسياق اللغوى .

(٧) die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen المعنى الإجمالى لهذه الجملة هو أن العلم لا يكترث باللاشىء، أما ترجمتها الحرفية فهى: لاشىء يريد أن يعرفه العلم عن اللاشىء، وواضح أن هايدجر يختار هذا التعبير لأنه يضم كلمتى "لاشىء" و"اللاشىء".

(٨) إن السؤال: ما "هو" اللاشىء؟ مستحيل لأنه يفترض مسبقًا أن اللاشىء كائن، وهذا ما يتضح أكثر إذا ترجمنا السؤال بكيفية حرفية: ماذا "يكون" اللاشىء"؟ إننا نفترض هنا مسبقا أن اللاشىء "يكون"، أى أنه كائن .

(٩) الجواب عن السؤال أيضًا مستحيل ، إذ كل جواب سيتخذ هذه الصيغة: اللاشىء "هو" كذا وكذا، أو إذا ترجمنا هذه الصيغة حرفيًا : اللاشىء "يكون" كذا وكذا.

(١٠) zunächst und zumeist فى البداية وفى الغالب، ويستعمل هايدجر هذا التعبير للإشارة إلى الحياة اليومية وبالضبط فى كيفية الوجود الزائف، فالإنسان يكون فى البداية على كيفية الوجود الزائف ويبقى غالباً على هذه الكيفية ما لم ينتزع منها ذاته.

(١١) ما نتكلم عنه يوميًا كلامًا عاديًا : الإشارة هنا إلى الكلام العادى أى الرائج والمتداول فى تأويلات الحياة اليومية، أى فى كيفية الوجود الزائف.

(١٢) selbstverständlich بديهى، ما هو مقبول من تلقاء ذاته بمقتضى العادات والأساليب الفكرية الرائجة، أى دون مساءلة أو نقد.

(١٣) يمكن صياغة المشكل المطروح هنا فى السؤال التالى: كيف يمكن أن يكون الكائن فى كليته فى ذاته ولأجلنا فى نفس الوقت. من المعروف أن كانط يميز بين الشىء كما هو فى ذاته وكما هو لأجلنا، أى كما هو معطى لقدرتنا المعرفية، وبناء على ذلك فلا يمكن أن يكون الشىء فى ذاته ولأجلنا فى الوقت نفسه. أما هيجل فيرى أن التعارض بين الشىء كما هو فى ذاته وكما هو لأجلنا يتم تجاوزه عندما يبلغ الروح فى تطوره درجة العلم المطلق، حيث يكون الشىء لأجلنا كما هو فى ذاته، ولكن هايدجر لكى يقطع الطريق أمام حل المشكل بهذه الكيفية يذكرنا بأننا كائنات نهائية.

(١٤) الحياة اليومية: يجب فهم الحياة اليومية دائما فى علاقتها بالوجود الزائف.

(١٥) es ist einem langweilig يكون المرء ضجراً، فى هذا الشكل من الضجر الذى يسميه هايدجر الضجر العميق، والذى حلله بكيفية مفصلة فى محاضراته الجامعية لدورة الشتاء (٣٠ - ١٩٢٩)، لا نضجر من شىء محدد، من كتاب ممل أو حديث رتيب مثلاً، بل يكون المرء عموماً ضجراً، ويحدث ذلك عندما يصبح كل شىء وأى شىء بدون أهمية ، عندما يكون الكل قائمًا أمامنا دون أن يخاطبنا أو يثير اهتمامنا، إن الكينونة تجد ذاتها فى الضجر العميق أمام الكائن فى كليته من حيث إن هذا الكائن الذى يحيط بنا لا يقدم لنا أية إمكانية للفعل ، أى لا يدعونا لفعل أى شىء ولا لترك أى شىء .

(١٦) in der Angst ist es einem unheimlich فى القلق يكون الحال بالنسبة للمرء موحشًا. يبتدئ هايدجر فى سرد بعض العبارات المتداولة فى الحديث العادى عن القلق ويعمل على تأويلها اعتماداً على تحليله للكينونة. يقال عادة : فى القلق يكون الحال بالنسبة للمرء موحشا. فى هذه العبارة المتداولة لا نحدد الكائن الذى يكون بالنسبة لنا موحشا فى القلق، وذلك حسب هايدجر عن حق، لأن القلق لا يتعلق بكائن محدد،

ما يضايقنا فى القلق هو الكائن فى كليته وهو ينفلت، لذلك فالحال يكون كلية موحشًا، وفى الوقت نفسه فإن الحال لا يكون موحشًا بالنسبة لى أو لك، أى بالنسبة لهذا الشخص المحدد أو ذاك ، بل بالنسبة للمرء (كضمير غير محدد) لأنه فى القلق تصبح كل تحديدات شخصناها من سن وطبقة ومهنة ووظيفة ووضعية وغير ذلك لاغية أى دون أهمية .

(١٧) wir schweben in der Angst إننا نهيم فى القلق. هذه كذلك من ضمن العبارات التى هى متداولة فى الحديث العادى عن القلق، ويركز هايدجر هنا على الفعل schweben أى يهيم أو يحلق، ويجب على الأصح حسب هايدجر أن نقول إن القلق يجعلنا نهيم أى أنه يسحب من تحت أقدامنا كل أرضية صلبة، ففى انفلات الكائن فى كليته لا يبقى لنا أى سند. ونحن أنفسنا ننفلت أيضًا من أنفسنا وسط الكائن المنفلت. لذلك فإن الحال لا يكون موحشًا بالنسبة لى أو لك، بل إنه يكون هكذا بالنسبة للمرء، لأن كل تحديدات شخصناها تصبح فى القلق دون أهمية، إن القلق إذ يجعل الكائن فى كليته ينفلت منا، ويجعلنا ننفلت من أنفسنا يضعنا أمام كينونتنا الخالصة، يكشف لنا الكينونة ككينونة ، أى ككون ملقى به .

(١٨) فى القلق يصير الكائن فى كليته موحشًا، وهكذا تلفه الوحشة، أى يفقد ألفته، لا يبقى بالنسبة لنا مألوفا ومعتادا.

(١٩) das Nichts nichtet، يشتق هايدجر من كلمة das Nichts، العدَم أو اللاشىء، الفعل nich-ten الذى لا وجود له فى اللغة الألمانية وينسبه للعدَم أو اللاشىء، وترجمنا هذه الجملة بـ: العدَم يَعْدِم بمعنى العدَم يحدث، يسود، ينتشر. ويستعمل هايدجر هذا التعبير للتأكيد على أن العدم ليس شيئًا أو حالة قائمة، بل هو فعل أو حدث، وذلك بمعنى أنه يحيل إلى الكائن فى انفلاته وبذلك يجعلنا نرى الكائن بما هو كائن فى غرابته ونندهش من أن هناك الكائن وليس بدل ذلك العدم. العدْم "das Nichten، die Nichtung" هو الكيفية التى يحدث بها العدَم ويسود.

(٢٠) die Transzendenz التعالى .

(٢١) المقصود بالاندفاع إلى السطح العمومى للكينونة الإصرار على البقاء فى كيفية الوجود الزائف.

(٢٢) على الرغم من أن القلق die Angst يقبع باستمرار فى أعماق الكينونة فإنه لا يستيقظ إلا نادرًا، ذلك أنه غالبا ما يتم كبحه فى الكينونة من خلال الانصراف إلى الكائن والغرق فى الانشغالات والمهام المتلاحقة للحياة اليومية، ويستيقظ القلق بأقل قدر ممكن لدى الكينونة "الجزعة das ängstliche Dasein أى المتخوفة. ويريد هايدجر بهذه الإشارة أن يؤكد من جديد على الفرق الجذرى بين الخوف والقلق، إن المتخوف هو أبعد الناس عن القلق.

(٢٣) der Mensch ist der Platzhalter des Nichts الإنسان هو شاغل موضع اللاشىء، ومعنى ذلك أن الإنسان يحجز المحل، أى يتركه شاغرًا، لما هو آخر تمامًا بالنسبة للكائن، بحيث إنه فى انفتاح هذا المحل يحدث الكون، وبدون عدْم العدَم لا ينفتح الكائن بما هو كذلك، وبدون هذا الانفتاح لا يمكن أن تتصرف الكينونة إزاء ذاتها ولا إزاء الكائن عموما. إنه فقط فى التصرف المنفتح إلى كونها يمكن أن تكون الكينونة حرة لكى تختار ذاتها أى لكى تكون على كيفية الوجود الأصيل.

(٢٤) تنتمى الميتافيزيقا إلى الطبيعة البشرية. هذه إشارة إلى موقف كانط من الميتافيزيقا. كانط يبين فى "نقد العقل الخالص" أن الميتافيزيقا لا تنشأ عن خواطر اعتباطية أو عن خداع مقصود، كما أنها ليست

خاصة بمرحلة تاريخية محددة، إن الميتافيزيقا تنتمى للطبيعة البشرية بمعنى أنها تنبع من قدرتنا المعرفية الخاصة. إن الميتافيزيقا تنشأ عن اهتمام العقل بأن يبحث وراء المشروط عن اللامشروط، لأن وحدة المعرفة لا يمكن أن تتحقق إلا ببلوغ شرط لا يكون مشروطا، أى ببلوغ اللامشروط. لهذا يبدو البحث عن اللامشروط مشروعا. إلا أن العقل عندما يبحث عن اللامشروط يتخطى مجال استعماله المشروع، على الرغم من نقد الميتافيزيقا يمكن أن يكشف المغالطات والتناقضات التى نقع فيها، فإنه لا يمكن أن يبدد الأوهام الناشئة عنها، وأقصى ما يمكن أن يبلغه النقد هو أن يجعلنا نحتاط منها. ويجب أن نلاحظ هنا أن هايدجر فى معرض حديثه يضع "الطبيعة البشرية" بين مزدوجتين، لأنه يقصد بها كيفية كون الكينونة، فالميتافيزيقا تنبع حسبه من نمط كون الكينونة. لكن هايدجر يراجع فى كتاباته اللاحقة هذا الموقف لينظر إلى الميتافيزيقا فى علاقتها بالتاريخ الغربى .

(٢٥) إننا نقوم سلفا فى الميتافيزيقا، ولهذا فلا يمكننا أن ننتقل إليها، إن حديثنا عن الميتافيزيقا لا يجعلنا إذن ننتقل إليها كما كان يظهر فى البداية، ولكنه مع ذلك جعلنا نكتشف أننا نقوم فيها أصلاً (راجع الهامش أعلاه رقم ١) .

(٢٦) الفلسفة هى تشغيل In-Gang-bringen الميتافيزيقا، أى جعل الميتافيزيقا التى تنتمى أصلاً لكينونتنا تستيقظ وتتحرك .

(٢) فى ماهية الحقيقة

تقديم

تعتبر محاضرة "في ماهية الحقيقة" من المحطات الأساسية والحاسمة في مسار تفكير هايدجر لأنها تمهد لتفكير الانعطاف لديه ، وألقيت هذه المحاضرة عدة مرات ابتداءً من خريف ١٩٣٠، إلا أنها لم تظهر في طبعتها الأولى إلا سنه ١٩٤٣ ، أما الفقرة الأولى والثانية من "الملحوظة" فتمت إضافتهما إلى النص في الطبعة الثانية التي صدرت سنة ١٩٤٩ .

اختار هايدجر لسلسلة مؤلفاته الكاملة شعار : "طرق لا مؤلفات"، وهذا يعني بالنسبة للقارئ أنه لا ينبغي التعامل مع أي من نصوص هايدجر كمجموعة من المعارف والمعلومات حول قضية معينة ، لأن كل نص من نصوصه هو طريق يسلكه التساؤل المفكر، ولكن هذا الطريق لا يكون قائمًا ومفتوحًا أمام التساؤل المفكر منذ البداية بحيث لا يبقى عليه إلا أن يقطعه، بل إن الطريق يتم شقه وفسحه باستمرار، وهو يتغير مع كل خطوة من خطوات التساؤل وهذا الطريق لا ينتهي بتقديم إجابة عن السؤال، لأن السؤال يتغير خلال الطريق ويظهر دوما في ضوء جديد، وبموازاة ذلك تتغير أيضًا المفاهيم التي انطلق منها التساؤل ، وليس ذلك وحسب، حيث إن المتسائل ذاته يتغير ويتحول، فحصيلة البحث والتساؤل ليست مجموعة من النتائج التي يجب تسجيلها، بل إن هذه النتائج تندمج في كون المتسائل ذاته، بحيث إن خلاصة النص – نهاية الطريق – ليست انتهاء بل بالأحرى إشارة مسبقة إلى بداية جديدة ينبغي إنجازها والاضطلاع بها، ولكن ذلك لا يعني من جهة أخرى أن الخطوات التي قطعها التساؤل المفكر تصبح بدون أهمية، بحيث إنه يمكن القفز عليها، بل على العكس من ذلك، إنه بفضلها وعلى أساسها فقط يحصل التحول في موقع المتسائل.

هذه الملاحظة تنطبق بشكل واضح على النص الذي نقدمه الآن . في المقدمة يحدد هايدجر موضوع البحث فيشير إلى أن حديثه سيدور عن ماهية الحقيقة وليس

عن الحقائق المختلفة المألوفة لدينا : الحقائق العلمية ، والاقتصادية ، والتقنية ، والسياسية ، والفنية ، والدينية . إن ما يهم فى سؤال الماهية ليس هذه الحقائق الفردية المتنوعة ، بل هو المفهوم العام الذى تندرج تحته كل هذه الحقائق وغيرها ، هو ذلك الأمر الواحد المشترك بينها جميعًا والذى يجعل من كل حقيقة كيفما كانت حقيقة .

لكن بمجرد أن يتم تحديد موضوع المحاضرة يتدخل بوضوح صوت آخر هو صوت الفهم البشرى السليم الذى يعتبر أن سؤال الماهية سؤال مجرد لا طائل وراءه ولا يقوم على أرضية صلبة، بدل الاهتمام بسؤال الماهية المجرد الذى يصرف النظر عن الواقع يدعو الفهم السليم إلى الاهتمام بالحقيقة الواقعية والتى يمكن أن تفيدنا فى التعامل مع وضعيتنا التاريخية وأن تكون موجهًا لنا فى حياتنا الملموسة، وهكذا نجد أنفسنا منذ بداية المحاضرة أمام التعارض القائم بين بحث الفلسفة ومطالب الفهم البشرى السليم .

لا ينكر هايدجر أن الفهم السليم له ضرورته الخاصة كما أنه لا يجادل فى مشروعيته داخل مجاله الخاص. لكن هذا لا يدفع هايدجر إلى إجراء حوار بين الفلسفة والفهم السليم لأنه يعتقد أن هذا الحوار أمر ميئوس منه، فالفهم البشرى السليم يستند إلى بداهة آرائه وادعاءاته معتبرًا أنها مفهومة ومقبولة من تلقاء ذاتها أى أنها فى غير حاجة إلى مساءلة أو تبرير، وعليه فهو يعتبر التساؤل الفلسفى مجهودًا لا طائل وراءه. لهذا السبب يقول هايدجر إن الفلسفة لا ينبغى أن تعمل على تفنيد الفهم السليم، إنه غير قادر على سماع صوتها .

لكن الفلسفة من جهة أخرى لا يمكن أن تنكر أننا لا نستطيع أن نستغنى فى حياتنا اليومية عن الفهم السليم ، إن آراءه أكثر تأثيرًا مما نعتقد، ونحن أنفسنا نكون أسرى لهذه الآراء عندما نعتقد أن الحقائق الفردية المتنوعة هى ما يضمن لوجودنا أساسًا وسندًا.

هذا النزاع الذى صادفناه فى المقدمة سيضعنا أمام السؤال: ماذا نفهم من الحقيقة؟ فالفهم السليم يستعمل هو أيضًا هذه الكلمة ، إنه لا ينكر إمكانية الحقيقة وإن كان يطالب بالفعالية والمنفعة .

كيف يعالج إذن هايدجر سؤال الحقيقة؟ يمكن أن نميز فى مسار المحاضرة بين مرحلتين أساسيتين. فى المرحلة الأولى ينطلق هايدجر من المفهوم المتداول للحقيقة، الحقيقة بمعنى الصواب والتوافق، ثم يتساءل عن الخلفيات والمسبقات التى يفترضها هذا المفهوم، أى عن ما الذى يجعله ممكنًا، تغطى هذه المرحلة الأولى المقاطع الثلاثة الأولى من النص، وبعد ذلك يتم فى مرحلة ثانية تضم المقاطع (٤ ـ ٧) إمعان التفكير فى النتيجة التى بلغتها المرحلة الأولى ، وبذلك يظهر سؤال الحقيقة فى ضوء جديد، إذا كانت المرحلة الأولى تبقى عند المفهوم المتداول للحقيقة وتفكر داخل المجال الذى ينتمى إلى هذا المفهوم وإن كانت تحاول إبرازَ خلفياته وتأويلَه بكيفية جديدة، فإن المرحلة الثانية تنتقل بنا إلى مجال جديد غير مألوف، الأمر الذى يفسر صعوبة متابعة خطواتها. إلا أنه مع ذلك ، فإن هذه المرحلة الثانية تتابع التساؤل على أساس الأرضية التى هيأتها المرحلة الأولى . خلال ذلك سيتضح كيف أنه فى ضوء هذا التساؤل يجب فهم ماهية الإنسان بشكل جديد، وهكذا نجد أنفسنا أمام تأويل لماهية الإنسان التى يجب فهمها انطلاقًا من ماهية الحقيقة. هذه المرحلة الثانية تقود إلى تحديد جديد للفلسفة يختم النص بالإشارة إلى بداية جديدة يجب إنجازها. فى "الملحوظة" يشير هايدجر صراحة إلى ما بقى فى نص المحاضرة دون معالجة .

بعد هذا العرض التمهيدى ننتقل إلى مسار تفكير المحاضرة. فى المرحلة الأولى يعالج هايدجر ماهية الحقيقة مسترشداً بالمفهوم التقليدى للماهية، فى ملاحظة بصدد كلمة "ماهية" سجلها «هايدجر» بخط يده على هامش نسخته الشخصية من الطبعة الثالثة لسنة ١٩٥٤ . يشير هايدجر إلى أن هذه الكلمة تتضمن ثلاثة عناصر: ماذا يكون الشىء، شرط إمكانيته ثم أساس هذه الإمكانية، وعلى ضوء ذلك تتحدد خطوات المرحلة الأولى من تأمل هايدجر، تبتدئ معالجة ماهية الحقيقة بتحديد ماذا تكون الحقيقة، أى تحديد ذلك العام المشترك الذى يميز كل حقيقة كيفما كانت (المقطع الأول: التوافق)، بعد ذلك تبرز ما يجعل هذا المفهوم العام ممكنًا (المقطع الثانى: القيام المنفتح للتصرف)، وأخيراً توضح أساس إمكانية القيام المنفتح للتصرف وبالتالى أساس إمكانية الحقيقة كتوافق (المقطع الثالث : الحرية) .

يبتدئ المقطع الأول بالتساؤل عن المفهوم المتداول للحقيقة ، فالحقيقة هى ما يجعل كل ما هو حقيقى حقيقيًا، ولكن ما معنى الحقيقى؟ يحاول هايدجر أن يصل إلى ذلك من خلال الاستماع إلى الاستعمال الشائع لهذا اللفظ ، فنحن نستعمل فى حياتنا اليومية كلمة حقيقى كنعت لأمور مختلفة يمكن أن تتعلق بالإنسان أو بالأشياء، يبدو من خلال المثال الأول الذى يورده هايدجر أن الحقيقى هو الواقعى، فالفرح الحقيقى هو الفرح الواقعى. لكن هايدجر يضع هذه المعادلة موضع سؤال عندما يورد مثالاً ثانيًا هو مثال الذهب؛ فالذهب الزائف ليس ذهبًا حقيقيًا، لكنه مع ذلك واقعى، وإلا لما كان من الممكن أن نتعرض بواسطته لخطر الخداع ، إن الوجود الواقعى للذهب لا يثبت وحده حقيقته ولا يدل على أننا أمام ذهب حقيقى. وإذا كنا هنا نعادل بين الحقيقى والواقعى فذلك يعنى أننا نتوفر على فكرة محددة عن شىء ، وعندما يتوافق شىء مع هذه الفكرة نقول إنه حقيقى، أى إنه بالفعل كما ينبغى أن يكون .

يبرز هايدجر طابع التوافق هذا عندما ينتقل إلى استعمال ثان للفظ «حقيقى» ، وهو الاستعمال الأكثر انتشاراً. نَصف أقوالنا وأحكامنا بأنها حقيقية، وذلك عندما يتوافق مضمونها مع الشىء الذى تتعلق به. وهكذا فإن الحقيقة، سواء حقيقة الشىء أو حقيقة الحكم ، تعنى التوافق . حقيقة الشىء تعنى توافقه مع الرأى أو الفكرة التى لدينا عنه مسبقًا وحقيقة الحكم تعنى توافق ما يقوله الحكم مع الشىء الذى يتعلق به .

بذلك يبلغ هايدجر فى تأملاته نقطة تسمح له بالانتقال إلى مفهوم الحقيقة فى التقليد الفلسفى، حيث يسجل فى البداية أن التعريف التقليدى للحقيقة يتضمن هو أيضًا هذه الازدواجية، ويجب أن نلاحظ هنا أن هايدجر يؤكد فى كثير من تحليلاته على الصلة بين الآراء المألوفة والتصورات التى تنتمى للتقليد الفلسفى، وهو يريد بذلك أن يبين أن هذه الآراء المألوفة التى نعتبرها بديهية أى صحيحة من تلقاء ذاتها وليست فى حاجة إلى تبرير أو تأسيس، لم تكن تبدو سابقًا كذلك، وهذا معناه أنها لم تصبح بديهية ومقبولة تلقائيًا إلا بعد أن ترسخت عبر تقليد طويل فى أساليبنا وعاداتنا الفكرية.

يحدد التعريف التقليدى الحقيقة كتوافق أو كتطابق بين المعرفة شيء ، على الرغم من أن هذا التعريف فى هذه الصيغة لا يحدد ما الذى يتطابق مع الآخر: المعرفة أو الشيء ، فإنه غالبا ما يتم فهمه بمعنى حقيقة الحكم فيتخذ صيغة: الحقيقة هى تطابق المعرفة مع الشيء، ولكن الحقيقة بهذا المعنى كحقيقة للحكم ليست ممكنة إلا على أساس حقيقة الشيء، أى على أساس توافق الشيء مع فكرته، وعليه فإن حقيقة الحكم تبقى متعلقة بحقيقة الشيء.

هنا ينبهنا هايدجر إلى أنه لا يجب أن نغفل أن هذين التفسيرين للتوافق يتضمنان تصورين مختلفين للفكر أو المعرفة، ولكى نرى ذلك يجب أن نعود إلى التأويل الوسطوى للتوافق. فى الحقيقة كتوافق للفكر مع الشيء يتم فهم الفكر كفكر بشرى يصدر أحكاما أو قضايا تتوقف حقيقتها على أن تتوافق مع الشيء، أى على أن تسدد نحوه وتصيبه. أما فى صيغة الحقيقة كتوافق للشيء مع الفكر، فيتم فهم الفكر كفكر إلهى يجب أن يتوافق معه الشيء لكى يكون حقيقيًا؛ ذلك أن الشيء من حيث هو مخلوق من قبل الإله يجب أن يكون موافقًا للنموذج أو الفكرة القائمة عنه فى الفكر الإلهى حتى يكون حقيقيًا، والفكر البشرى هو أيضا مخلوق من قبل الإله، ولهذا يجب عليه هو أيضًا أن يكون موافقا للنموذج القائم عنه فى الفكر الإلهى، إن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية تتأسس إذن على توافق الفكر والشيء فيما بينهما كمخلوقين وبالتالى على توافقهما مع نظام الخلق الإلهى .

لا يريد هايدجر بهذه الملاحظات أن يدافع عن التفسير الوسطوى للحقيقة ، بل أنْ يكشف عن الكيفية التى كان يبرِّر بها هذا التفسير فى العصر الوسيط وأن يبين أن البداهة التى يدعيها تصور الحقيقة كتوافق هى بداهة زائفة ، وهذا التصور للحقيقة ظل سائدًا حتى بعد أن تم التخلى فى العصر الحديث عن أسسه اللاهوتية وبعد أن أصبح "عقل العالم" يحتل المكانة التى كان يحتلها الخلق الإلهى، ونظرًا لذلك ساد الاعتقاد بأن تعريف الحقيقة كتوافق يتوفر على صلاحية عامة مطلقة، بحيث نسى المرء أن هذا التعريف تم فى الأصل تبريره وأنه مثل كل تعريف للحقيقة يتجذر فى تأويل لكون الكائن ويرتبط بتأويل للإنسان .

هكذا يتبين لنا ما يجعل هذا المفهوم للحقيقة يبدو بديهيًا أى فى غير حاجة إلى تبرير وتأسيس ، ولكن هايدجر يكافح ضد هذه البداهة التى تحجب عنا الأسئلة الجوهرية ويضعها هى ذاتها موضع سؤال، وفى الوقت نفسه سيضع أيضًا تصورًا بديهيًا آخر موضع سؤال، هو التصور الذى يرى أن اللاحقيقة هى نقيض الحقيقة وأنه يجب تركها جانبًا عند معالجة ماهية الحقيقة.

لكن ألا يمكن إنقاذ التصور البديهى للحقيقة كتوافق بأن نرجع الحقيقة إلى حقيقة الحكم وأن نفهم التوافق بين الحكم والشىء بمعزل عن كل تأويل لاهوتى؟ ألا يمكننا أن نعتمد فى ذلك على أرسطو الذى يرى أن الحكم هو الموطن الأصلى للحقيقة وأن هذه الأخيرة تكمن فى التوافق بين الحكم والشىء؟ فى الفقرة ٤٤ من "الكون والزمان" بين هايدجر كيف حدث أن أصبح الحكم هو موطن الحقيقة وكيف تمت معادلة الحقيقة بالتوافق والصواب، كما أبرز فى الوقت نفسه أن إسناد هذا التصور للحقيقة إلى أرسطو لا يقوم على قراءة سليمة لأرسطو، أما هنا فإنه سيشتغل بكيفية أخرى دون أن يعيد النظر فى نتائج "الكون والزمان" .

فى مساءلته للمفهوم التقليدى للحقيقة ينتقل هايدجر فى المقطع الثانى إلى السؤال عن معنى التوافق بالضبط، ويمكن أن نتكلم عن التوافق أو التطابق بين شيئين عندما يتوفران على نفس المنظر أو الهيئة، أى على نفس السمات والمميزات . فى هذه الحالة يتفق الشيئان فى منظرهما، إنهما لا يصبحان شيئًا واحدًا، كل منهما يبقى كما هو ، لكن العامل المشترك بينهما هو وحدة منظرهما، أما بالنظر إلى سؤال الحقيقة فيكون المقصود بالتوافق، بعد أن قصرنا البحث على حقيقة الحكم، التوافق بين الحكم والشىء، ولكن كيف يمكن أن يتوافق الحكم والشىء وهما مختلفان تمامًا؟ التوافق بين الحكم والشىء هو نوع من العلاقة بينهما، ولهذا يجب أولاً تحديد هذه العلاقة ويسمى هايدجر هذه العلاقة علاقة متمثِّلة، ففى هذه العلاقة يتوجه الحكم حسب الشىء ويقول عنه كيف هو من وجهة معينة، وينبه هايدجر إلى أنه لا يفهم التمثل انطلاقًا من السيكولوجيا أو نظرية الوعى، أن نتمثل شيئًا ما لا يعنى أن نتوفر فى داخلية وعينا على صورة لهذا الشىء، إننا فى تمثلنا لموضوع ما لا نكون على علاقة بصورة داخلية لهذا الموضوع، بل بهذا الموضوع ذاته. يعنى التمثل أن نجعل الشىء

قائمًا قبالتنا أو إزاءنا كموضوع، وكيف يتحقق هذا الأمر؟ أو بعبارة أخرى: ماذا يحدث فى التمثل مفهومًا بهذا الشكل؟ ما يقوم قبالتنا يجب أن يشغل أى أن يجتاز مجالاً مفتوحًا للالتقاء وأن يبقى قائمًا فيه كشىء وأن يتبدى بصفته ثابتا وتجدر الإشارة إلى أن هايدجر لا يبقى هنا عند تفسير التوافق، بل إنه يبحث انطلاقًا من منظوره هو عن ما يجعل التوافق ممكنا. إننا أمام تأويل يحاول أن يوضح ظهور الكائن وبالتالى إمكانية التوافق معه. لكى يمكن أن يتمثل الحكم شيئًا كموضوع، يجب أن يتبدى هذا الشىء، يجب أن يبلغ مجالاً للالتقاء يسميه هايدجر المجال المفتوح، هذا المجال لا تبتدعه الذات المتمثِّلة، ليس المتمثِّل هو الذى يحدد فى تمثله كيف يجب على الموضوع أن يتبدى. لا ينشأ انفتاح المجال المفتوح بفعل صواب التمثل، بل بالعكس يتم دائمًا استلامه وتلقيه وتقبله. الانفتاح هو أساس الصواب وأرضيته ومجاله. إن المجال المفتوح لا يتحدد من قبل المتمثِّل، بل إن المتمثِّل يقوم فيه دون إرادته، يفكر هايدجر علاقة المتمثِّل بالمتمثَّل كتصرف، هذا التصرف يقوم فى المجال المفتوح ويتعلق كل مرة بكائن يتجلى فى هذا التصرف انطلاقًا من هذا المجال المفتوح، ينعت هايدجر تصرفنا إزاء الكائن بأنه يقوم منفتحًا، فى التصرف ينبغى أن يتمكن الكائن من الظهور، وهو يتمكن من ذلك لأن التصرف هو قيام فى المجال المفتوح وهو فى الوقت نفسه منفتح لما يصادفه فى هذا المجال، أى لما يتجلى فيه. حيث إن المتجلى هو الشىء الحاضر الذى يمكننا النفاذ إليه وبلوغه فى حضوره، إنه ما يتبدى للإنسان ، ولكن لا يجب تفكيره كما لو أن الكائن يعرض ذاته على خشبة المسرح ولا يكون على الإنسان إلا أن يتفرج فيه، بل إن كيفية القيام المنفتح تتنوع بتنوع التصرف، إن القيام المنفتح ليس بتاتًا تقبلاً سلبيًا، بل فى التصرف ومن خلاله يظهر تأثير القيام المنفتح .

يصيب الحكم الكائن المتجلى، أى يكون الحكم صائبًا، عندما يخضع لهذا الكائن ويتوافق معه، فالحكم يقول هنا كيف هو هذا الكائن، وهكذا يصيب الحكم الكائن عندما يستمد من الكائن ذاته إرشاد أو توجيه القول، أى عندما يسترشد فى قوله بالكائن ويتوجه حسبه.

إن حقيقة الحكم مفهومة كصواب تتوقف إذن على قيامنا المنفتح، لأنه فقط على أساس القيام المنفتح للكينونة فحسب يمكن للكائن أن يتبدى وأن نستمد منه التوجيه

لأن نقول عنه شيئًا يصيبه أو لأن نتمكن من أن ننسجم ونتوافق معه . ينبغى أن يكون مقياس الحكم هو الكائن ذاته، ويعرض هايدجر هذه المسألة بتفصيل لأنها عقدة أساسية فى بسط إشكالية الحقيقة بكيفية تتجاوز الفهم التقليدى للحقيقة الذى بقى مسيطراً إلى الوقت الحاضر، وذلك أنه إذا كان كل حكم يتوقف فى إمكانيته على القيام المنفتح للكينونة، وعلى القيام المنفتح لتصرفها، فإن هذا القيام المنفتح يجب أن يعتبر بحق ماهية الحقيقة .

بذلك نصل إلى الخطوة الثالثة، أى إلى التساؤل عن أساس التصرف المنفتح للكينونة، أى عن أساس إمكانية الحقيقة كصواب، وفى هذه الخطوة يعرف التفكير حول ماهية الحقيقة تحولا غير منتظر حيث يتضح أن ماهية الحقيقة هى الحرية، فالإنسان لا يمكن أن يتخذ الكائن المتجلى فى مجال مفتوح مقياسا لقوله إلا إذا كان منفسحا أى متحررا لهذا الكائن المتجلى، بذلك فقط يمكن أن يلتزم به كمقياس لتمثله. وعليه فإن أساس إمكانية الحقيقة مفهومة كصواب هو الحرية، ماهية الحقيقة هى الحرية .

لكن إرجاع ماهية الحقيقة إلى الحرية ليس فقط أمرا غير معتاد، بل إنه فى الوقت نفسه استفزاز للتفكير، هذا طبعًا إذا لم نحاول أن نحور أطروحة هايدجر وأن نهون من غرابتها بأن ندعى أنه من البديهى أن يتوقف الحكم على الحرية لأن إنجازه أو تركه أمر يعود لحريتنا. لكن هايدجر يبعد سوء الفهم هذا فوراً وبصرامة مؤكداً بأنه لا يعنى أن إصدار حكم هو فعل يقوم به الإنسان بحرية، بل إن الحرية هى ما يسند الحقيقة ويجعلها ممكنة، بمعنى أن الحرية هى ماهية الحقيقة، ولكن ألا نقضى على الحقيقة نهائيا عندما نؤسسها على حرية الإنسان ؟

تنطلق الاعتراضات على هذه الأطروحة من الفهم المتداول لماهية الحرية الذى يتصور أن الحرية هى خاصية للإنسان، ولكن عندما يفقد هذا التصور البديهى صلاحيته، وعندما يتبين أنه لا ينتمى للمجال الذى يتحرك فيه تساؤل هايدجر، فإنه يجب أن توضع الحرية موضع سؤال. وبذلك تتم بوضوح مغادرة المجال التقليدى للسؤال عن الحقيقة، إن السؤال يقوم الآن فى مجال غير مألوف وبسبب ذلك يوحى بالغرابة .

يتطلب السؤال في طرحه الجديد معالجة الحرية كأساس للحقيقة، بذلك تبتدئ المرحلة الثانية من المحاضرة، وهنا لا ينحصر السؤال عن الحقيقة في ماهية الحقيقة، بل إنه يشمل في الوقت نفسه ومن تلقاء ذاته ماهية الإنسان، بذلك يتضح أنه في السؤال المطروح عن الحقيقة لا يتعلق الأمر فقط بإغناء المفهوم السائد عن الحقيقة أو تغييره، بل إن الأمر يتعلق في الوقت نفسه بتحول كون الإنسان ذاته، ففي بداية المقطع الرابع يتم إبراز اتجاه السؤال حيث يشير هايدجر مسبقا إلى نتيجة تأملاته: ليست الحرية أساس الإمكانية الداخلية للحقيقة كصواب إلا لأنها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأصلية للحقيقة، ويتكلم هايدجر هنا عن الماهية الأصلية للحقيقة لكي يميزها عن ماهية الحقيقة كصواب أو توافق. إن مفهوم الحقيقة كصواب مفهوم فرعي، مشتق، يتأسس في الماهية الأصلية للحقيقة، وهكذا فإننا بسؤالنا عن ماهية الحرية لسنا بعد في النهاية ، بل يجب أن نقوم بخطوة أخرى إلى الوراء لكي نرى ما يسند الحرية ذاتها ويجعلها ممكنة، ولكي نتقدم في هذا الاتجاه يجب أن نعالج طريقة النظر إلى الحرية هنا .

الحرية هي حرية للكائن المتجلي الذي ينبغي على القول المتمثِّل أن يطابقه. بقيام الإنسان منفتحا في المجال المفتوح يستطيع أن يخضع للكائن الذي يتجلى فيه وأن يلتزم ويتقيد به، أي أن يتخذ منه مقياساً لقوله ، وفي هذا التقيد يحدث ما يسميه هايدجر "ترك الكائن يكون **das Seinlassen des Seienden**" ، إن الحرية لا تقوم في التحكم والسيطرة على الكائن، بل في القدرة على ترك الكائن يكون، وهذه العبارة يمكن بسهولة أن يساء فهمها لأنها تتخذ في اللغة العادية معنى التخلي عن الشيء وعدم الاكتراث به. أما بالنسبة لهايدجر فهي تعني عكس ذلك تماماً ، إنها تعني ترك الكائن يكون ما هو ، لهذا يستعمل هايدجر تعبيراً آخر للدلالة على ذلك وهو الإقبال على الكائن **das Sicheinlassen auf das Seiende**. لكن مرة أخرى لا ينبغي فهم هذا الإقبال على الكائن بمعنى التعامل مع الكائن، ومعرفته ، واستخدامه ، وتحويله وتوجيهه، ذلك أن الإقبال على الكائن– ترك الكائن يكون– ليس فعالية ضمن فعاليات أخرى للإنسان، بل إنه الفعالية التي تتأسس عليها كل فعالياته الأخرى والتي يكون بفضلها الإنسان إنسانا، إنها الشرط المسبق الذي يسمح بأن يتجلى له الكائن وأن

يتعامل معه بمختلف الأشكال والكيفيات، وترك الكائن يكون هو الإقبال على المجال المنفتح الذى يقوم فيه كل كائن ، تتحدد كينونة الإنسان انطلاقًا من ارتباطه بالمجال المنفتح حيث إن الكينونة بقيامها منفتحة فى المجال المنفتح تستطيع أن تهتم بالكائن الذى يتجلى ويتبدى فيه وأن تجعله هو ذاته يأتى إلى الكلمة، وهذا يعنى بدوره بالنسبة للتمثل أن تترك الكائن ذاته يعطيها المقياس .

الحرية هى ترك الكائن يكون، أى الإقبال على المجال المنفتح الذى يمكن أن يتجلى فيه كل كائن، فالمجال المنفتح هو ما فهمه الإغريق تحت اسم المجال اللامختفى. اللاخفاء حسب التجربة الإغريقية هو الماهية الأصلية للحقيقة، وليست الحقيقة بالمعنى الأصلى هى صواب الحكم، بل هى انكشاف الكائن وكشفه، إن الحرية التى هى أساس الحقيقة بمعنى صواب الحكم، تتأسس بدورها فى الحقيقة الأصلية كاللاخفاء للكائن .

فى ترك الكائن يكون تحدث الحقيقة، فالحقيقة هى كشف الكائن، مع هذا الكشف يحدث انفتاح ، إننا نميل إلى أن نفهم هذا الانفتاح كما لو كان إنجازًا للإنسان على أساسه يتجلى له الكائن، أما هايدجر فيؤكد على أن كل تصرف للإنسان محمول من قبل الانفتاح الذى يجد فيه الإنسان ذاته دون إرادته .

هكذا نجد أنفسنا أمام تحول جذرى فى مفهوم الحقيقة والحرية ؛ وعلى ضوء هذا التحول يتم تحديد ماهية الإنسان من جديد ، إن الحرية كترك الكائن يكون تعنى الخروج إلى المجال اللامختفى والإقامة فيه وبالتالى التعرض للكائن الذى يتجلى فيه. والإنسان يتحدد قبل كل شىء انطلاقًا من ارتباطه بهذا المجال اللامختفى، وحيث إن هذا المجال هو الأساس الحامل للإنسان ولكل تصرفاته، فإنه يصبح مفهوما لماذا يتكلم هايدجر منذ "الكون والزمان" عن الكينونة بدل الإنسان ، إن الإنسان لا يكون إنسانا إلا عندما يقوم فى المجال المفتوح ويتعرض للكائن الذى يتجلى فيه ويتركه بذلك يكون، إن الإنسان ككينونة **Da-sein** هو المحل الذى يحدث فيه انكشاف الكائن، وتعنى **"Da"** هنا ذلك الانفتاح الذى يقوم فيه الكائن فى كليته، فى هذا الانفتاح **"Da"** يظهر الكائن، تعنى الكينونة **Da-sein** أن نكون هذا الانفتاح أى أن نقوم فيه ونتحمله، أن نصونه

ونحافظ عليه، إن الإنسان ككينونة هو الكائن الذى أوكل إليه حفظ الانفتاح، إننا نقوم نحن أنفسنا داخل هذا الانفتاح دون إرادتنا، إننا نجد أنفسنا مسبقا داخله، إننا نقوم فيه بحيث إنه هو الذى يجعل كل ارتباط لنا مع الكائن وكذلك مع أنفسنا ممكنا، إنه الأساس الحامل لكوننا بشراً من حيث إن هذا الكون يتحد أساسًا بإمكانية أن نتصرف إزاء الكائن وأن نتحدد من قبله . لكن من ناحية أخرى يمكن القول : لو لم يكن الإنسان فلن يكون من الممكن أن يحدث هذا الانفتاح، لأن الإنسان هو الذى يتحمله ويصونه .

على ضوء ذلك يعيد هايدجر تحديد مفهوم الوجود **Existenz** الذى سبق أن استعمله هايدجر فى "الكون والزمان" لنعت الكيفية الخاصة لكون الإنسان متابعًا فى ذلك «كيركجارد» ، ولا يعنى الوجود الآن الوجود بالمعنى التقليدى **existentia** أى حضور كائن وقيامه الفعلى الواقعى ، كما لا ويعنى الوجودَ بمعنى الفلسفة الوجودية كتحقيق للذات واهتمام الإنسان بذاته ومشاريعه وإمكانياته. إن الوجود **Ek- sistenz** يعنى الخروج إلى انكشاف الكائن والتعرض له يعنى الإقامة فى حقيقة الكائن وصيانة هذه الحقيقة .

لكن صيانة هذا الانفتاح لا تعنى أن الإنسان يتحكم فيه ويحدده. إن الكائن لا يمكن أن يتجلى إلا على أساس ترك الكائن يكون، أى إلا للكينونة، ولكن الكينونة ذاتها لا تحدد المجال المفتوح الذى تقوم فيه والذى يتجلى فيه الكائن، بل إنها تكتفى بأن تستقر فيه وتتحمله. وبعبارة أخرى، إن الكائن لا يمكن أن يتبدى إلا للكينونة، لكن الكينونة لا تحدد المجال المفتوح الذى يتبدى فيه الكائن، أى لا تحدد الكيفية التى بها يظهر الكائن ويقدم ذاته للكينونة.

لا يجب فهم الانفتاح كموضع محايد تتقدم فيه أمور وأشياء مختلفة، بل إنه هو أيضا يعرف تحولاً، ومع التحول التاريخى للانفتاح تتغير الكيفية التى يتقدم بها الكائن ويتبدى فى تصرفنا المنفتح ، فالكائن كان يتبدى فى تجربة الإغريق القدماء بصفته الحاضر الذى يأتى إلى الإنسان ويغمره بحضوره مثيرا دهشته وتساؤله، أما فى العصر الوسيط فقد أصبح الكائن يتقدم بصفته مخلوقا للفعل الإلهى، فى حين أنه

أصبح فى العصر الحديث يتجلى كموضوع للحساب العلمى والسيطرة التقنية، إن الإنسان لا يتحكم فى هذا التحول، فهو لا يستطيع أن يحدثه ولا أن يفسره، ولكنه مع ذلك يمكن أن يحاول فهمه ، أى يمكن أن يسأل بصدد كل كيفية لتجلى الكائن عما هو متضمن فيها، أى عما تفترضه مسبقا دون أن تتم رؤيته وفهمه صراحة .

إن انفتاح الكائن - أى الحقيقة - له طابع تاريخى، لكن ليس فقط بمعنى أنه يتغير خلال مسار التاريخ، بل بالمعنى الأساسى الذى مفاده أنه هو أساس كل تاريخ. فالتاريخ يحدث فى الكينونة المتخارجة الكاشفة لأن قيام الكينونة فى المجال المفتوح هو ما يضمن لبشرية الارتباط بالكائن بما هو كذلك فى كليته، ذلك الارتباط الذى يؤسس ويميز كل تاريخ، أما ما يسمى فى العادة تاريخا، أى حقب الحكام والحروب وما إلى ذلك، فهو أمر ثانوى بالنسبة للانفتاح الذى تقوم فيه كل بشرية تاريخية وتصونه والذى يسند كل تصرفاتها وروابطها مع الكائن، إن أفق التاريخ عند هايدجر هو أفق التأويلات الممكنة للكائن بما هو كذلك بحيث إن كل تأويل وكل فهم للكائن يحمل كل تصرف الكينونة، لكن لا يجب النظر إلى مختلف هذه التأويلات على أنها من وضع أو اختلاق المفكرين، بل إنها كيفيات يجعل بها الكونُ ذاتُه الكائنَ يتجلى، وإذا كانت هذه التأويلات تأتى إلى الكلمة عبر تفكير الفلاسفة، فذلك لأن كل فيلسوف يقوم مسبقا فى انفتاح يحدد مجال رؤيته وتصوراته دون أن يرى هذا الانفتاح كانفتاح، ومن هنا تبدو لنا أهمية السؤال عن ماهية الحقيقة، وليست ماهية الحقيقة مجرد مفهوم يحمله الناس فى أذهانهم، بل إن الحقيقة تحدث، إنها تمثل فى كل شكل لحدوثها القوة المحددة للتاريخ، إن ماهية الحقيقة هى حدث أكثر واقعية وتأثيرا من كل المعطيات والوقائع التاريخية لأنها هى أساسها .

نظراً لأن الحقيقة مفهومة كصواب للحكم تتأسس فى الحرية، أى فى الخروج إلى انكشاف الكائن، فإن الإنسان يمكن أن يترك الكائن يكون ما هو وكيف هو كما يمكن أن يتقيد ويلتزم به، أى أن يستمد منه مقياس تمثله وقوله. لكن يمكن أيضاً بفعل ذلك أن لا يترك الإنسان الكائن يكون ما هو وكيف هو، بل إنه يقَنِّعه ويُحَرِّفه، وفى ذلك تتبدى لاماهية الحقيقة ، ولكن إذا كانت الحرية ليست خاصية للإنسان ، بل الإنسان هو الذى يوجد كملك يخص الحرية، أى إذا كان الإنسان لا يتحكم فى الانفتاح الذى يقوم

فيه، فإننا لا يمكن أيضًا أن نعزو اللاحقيقة بصفتها لاماهية الحقيقة إلى الإنسان كنتيجة لعجزه وتقصيره، وإذا كان صواب الحكم لا يستنفد ماهية الحقيقة، فإنه أيضًا لا يمكن معادلة اللاحقيقة مع لاصواب الحكم ، إن اللاحقيقة لا تنشأ لاحقًا كما أنها ليست منعزلة عن الحقيقة ، حيث إن الحقيقة واللاحقيقة متلازمتان، وبذلك يبطل الرأى الذى أشرنا إليه فى البداية والذى يعتقد أننا عند معالجة الحقيقة يجب أن نترك اللاحقيقة جانبًا ، وفى الوقت نفسه فإن معالجة اللاحقيقة ليست هامشًا أو حاشية تضاف بعد الانتهاء من معالجة الحقيقة، إن معالجة اللاحقيقة بصفتها لاماهية الحقيقة تنتمى بشكل أساسى إلى السؤال عن الماهية الأصلية للحقيقة .

بذلك ينتقل هايدجر إلى متابعة الحقيقة فى علاقتها باللاحقيقة، ففى البداية نجد أنفسنا أمام تحديد جديد للوجدان **die Befindlichkeit** ، وإذا تم فى "الكون والزمان" تحليل الوجدان ككيفية أولية لانفتاح الإنسان يفهم من خلالها الإنسان قبل كل شىء كونه ككون ملقى به، فإن هايدجر يعتبره هنا إفصاحا عن الانفتاح الأصلى الذى يؤسس ارتباطنا بالكائن فى كليته، ويعنى الوجدان التعرض المتخارج للكائن فى كليته. إن التحليل الأسبق للوجدان لا يصبح هنا لاغيا، لكن هايدجر لا يكتفى به، بل يبحث عن أساس له يجده فى العلاقة الأصلية بالكائن فى كليته. إن الحال الوجدانى **die Stimmung** يجعلنا فى كل مرة بكيفية ما فى هذه العلاقة الأساسية أو تلك مع الكائن فى كليته. يمكن أن نرى فى ذلك خطوة نحو إضفاء الطابع التاريخى على الأحوال الوجدانية، فالحال الوجدانى الأساسى، كما سيرى هايدجر فيما بعد، هو الذى يفتتح عصرا تاريخيا، لأن فيه يتجلى الكائن فى كليته بكيفية محددة تاريخيا، إنه هو الذى يضعنا فى نوع الانفتاح الذى نقيم فيه.

إن تصرف الإنسان يكون مطبوعا من قبل انفتاح الكائن فى كليته، ولكننا فى العادة نكون عند هذا الكائن المتجلى المفرد أو ذاك، أما انفتاح الكائن فى كليته فلا يثير اهتمامنا، وهذا يعنى أن ما يطبع تصرفاتنا ويوجه قراراتنا التاريخية هو بالضبط ما يبقى مختفيًا عنا. فى ترك الكائن يكون يحدث فى الوقت نفسه الإقبال على الكائن المفرد واختفاء الكائن فى كليته، وفى حرية الكينونة المتخارجة يحدث اختفاء الكائن فى كليته، ويخيم الخفاء، إن الارتباط بين ماهية الكشف وماهية الخفاء كان موجوداً عند

هايدجر فى نظرته للانفتاح منذ "الكون والزمان"، ولكن مع الانعطاف فقط سينال الاختفاء دلالة حاسمة عندما يدجر ويصبح سمة أساسية للكون .

إذا فكرنا الخفاء انطلاقًا من الحقيقة كانكشاف، فإنه سيكون هو اللانكشاف، وبالتالى اللاحقيقة الأصلية التى تنتمى إلى أخص ما يخص الحقيقة، وليست اللاحقيقة نقيض الحقيقة الذى يجب تركه جانبًا عند معالجة ماهية الحقيقة، بل إنها تنتمى للحقيقة ذاتها، إنها لاماهية الحقيقة، ولا تعنى هنا اللاماهية تشويه أو تحريف الماهية كمفهوم عام، بل الحالة التى تسبق الماهية، إنها ما يقوم كأساس للماهية، إنها الماهية فى حدوثها قبل الماهية، ولا يمكن أن يقع أى كشف وانكشاف إلا على أساس الخفاء. إن الحقيقة كاللاخفاء لا تنحى الخفاء وتلغيه، بل إنها تحتاج إلى الخفاء وتستمد منه ماهيتها (راجع ترجمتنا لنص "منبع الأثر الفنى"، التقديم والهوامش ١٥ - ٦٥). وعندما تترك الكينونة الكائن يكون، أى تكشفه، فإنها تتصرف إزاء الخفاء ، ولكن يبقى الخفاء فى ذلك هو نفسه بالنسبة للكينونة مختفيًا ، إن الخفاء هو الأساس الحامل لكل كشف، لكننا نكون فى العادة مقيدين بقوة إلى الكائن المنكشف إلى حد أن الخفاء ذاته لا يثير اهتمامنا، إنه يبقى خفيا ، وهذا هو "السر **das Geheimnis** " عند هايدجر، وليس السر لغزا يمكن حله ذات يوم، ولكنه ليس كذلك المنغلق مطلقًا الذى لا يهمنا ولا يخاطبنا نهائيا، إن سرا غير معروف فى قدرته كسر ليس سرًا. فالسر هو ما يبقى خفيًا وفى الوقت نفسه يظهر بكيفية ما. وأخيرًا فالأمر لا يتعلق بسر بين أسرار أخرى، بل بالأمر الوحيد: الخفاء الذى على أساسه يحدث لاخفاء الكائن .

يفصح الخفاء عن ذاته أحيانا فى مجال المتداول، لكنه يتخذ هنا شكل ما يحتاج إلى تفسير أو شكل عائق ينبغى تخطيه أو ينظر إليه كحد للمعرفة ، عندما يتم تفكير الخفاء بهذه الكيفية فقط، يكون النسيان قد لف الخفاء - أى السر - بما هو الحدث الأساسى فى الحقيقة .

ينتمى لماهية الخفاء أى أنه يخفى ذاته وبذلك يسقط طى النسيان ، لأن الخفاء الذى يخفى ذاته يترك الإنسان لدى المتداول ولدى ما يقع تحت نفوذه وسيطرته، عندما يسقط السر طى النسيان، فإنه لا يفقد كل قدرة، بل إن السر المنسى يعبر عن ذاته فى

أن الإنسان يبقى متعلقًا بما هو رائج ومتداول، وفى الوقت نفسه يتظاهر بأنه السيد المطلق للكائن، وهكذا تكون الكينونة منغلقة أو مصرة، إنها تتمسك بما يعرضه عليها الكائن فى كل لحظة وتقع فى أسره متصورة أن الكائن ينكشف فى ذاته ومن تلقاء ذاته ومتجنبة فى الوقت نفسه كل محاولة للتساؤل عما يسمح بكل كشف، إن الإنسان يعتقد أن بإمكانه أن يبتكر هو ذاته المقياس لتمثله وفعله وينسى أن كل عطاء للمقياس يتأسس فى الخفاء المنتمى للاخفاء والذى لا يتحكم فيه الإنسان ولا يخضع لنفوذه. فبهذا المعنى يكون الإنسان فى التيه die Irre ، نظرًا لأن التيه ينتمى لماهية الحقيقة فلا يمكن أن يتجنبه أحد .

التجربة الحاسمة للتفكير الآن هى أن هناك تيهًا واحدًا أساسيًا هو السؤال عن كون الكائن، ذلك السؤال المتيه أساسًا والذى لم يتم بعد ضبط تعددية دلالته ، هذا السؤال يفهم ذاته منذ أفلاطون كفلسفة واتخذ فيما بعد اسم الميتافيزيقا ، إن الميتافيزيقا تفكر باتجاه الكائن بما هو كذلك وتبسط دلالات مختلفة للكائن، إلا أنها لا توجه اهتمامها إلى الخفاء الذى على أساسه يتجلى الكائن ، إنها تنغلق فى إصرار على الكائن المتجلى، لكنها تنسى ذلك الذى يجعل تجلى الكائن ممكنًا. لكن نظرًا لأن التيه، وبالتالى تيه الميتافيزيقا أيضًا، ينحدر من ماهية الحقيقة، فإن الإنسان يستطيع أن يتقدم انطلاقًا منه إلى ماهية الحقيقة. حينئذ ينكشف أساس تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية. تقود المحاضرة إذن إلى السؤال عن حقيقة الماهية، معنى ذلك أن السؤال عن ماهية الحقيقة يجب أن ينقلب إلى السؤال عن حقيقة الماهية، هذا الانقلاب أو الانعطاف الذى يعرفه السؤال ليس وليدًا لقرار ذاتى، بل هو انعطاف يتعلق بتاريخ الكون .

لكن السؤال عن حقيقة الماهية الذى كان من المفروض أن يعالج بعد السؤال عن ماهية الحقيقة لم يتم إنجازه، لأن التفكير لم يكن قد تخلص بعد من لغة الميتافيزيقا. يعبر هايدجر عن الترابط بين ماهية الحقيقة وحقيقة الماهية عندما يقول: ماهية الحقيقة هى حقيقة الماهية، ولا ينبغى النظر إلى هذه الجملة على أنها مجرد تلاعب بالألفاظ، كما أنه لا ينبغى فهمها بمعنى الفلسفة التقليدية للماهية التى ترى أن الحقيقة هى فى الأصل حقيقة الماهية بمعنى المثال الأفلاطونى، ولا يمكن أن نفهم هذه الجملة بكيفية

سليمة إلا إذا فهمنا ماذا يقصد هايدجر بحقيقة الماهية ، ويشير هايدجر بكيفية عابرة إلى أن الميتافيزيقا تبحث فى مفهوم الماهية الكونَ. ما معنى ذلك؟ لا يوضح هايدجر ذلك فى المحاضرة، لكن ليس من الصعب أن نفهمه إذا رجعنا إلى نصوص أخرى لهايدجر. إن السؤال الموجِّه للميتافيزيقا هو السؤال عن الكائن من حيث هو كائن، أى عن الكائن من جهة كونه ، أو عن كون الكائن، وفى معالجتها لهذا السؤال تنطلق الميتافيزيقا ضمنياً من قرار مسبق يؤول الكون انطلاقاً من بعد واحد للزمان هو الحاضر فتعتبر أن الكون يعنى الحضور الدائم ، وهكذا فكون شىء ما هو ما يبقى حاضراً باستمرار رغم كل التغيرات التى يمكن أن تطرأ عليه ، إن كون الشجرة مثلا هو ما يكون حاضراً فى كل الأشجار الواقعية والممكنة، ما يكون قائما قبل كل هذه الأشجار وما يبقى قائماً حتى بعد زوالها ، إن كون الشجرة هو ماذا تكون الشجرة أو ماهية الشجرة، وهكذا تقوم الميتافيزيقا منذ أفلاطون على الاعتقاد بأن ماهية شىء ما، صورته أو مثاله، هى التى تعبر عن كونه الحقيقى، لأنها هى ما يتميز بالحضور الدائم. ولكن للخروج من تيه الميتافيزيقا يجب تقويض هذه المعادلة ويجب إعادة طرح مسألة الكون على نحو أكثر جذرية، ليس كون الكائن كما هو الأمر فى الميتافيزيقا، بل الكون ذاته، الكون ككون، وبذلك لن يبقى سؤال الكون متيهاً، وهكذا يكون معنى الجملة السابقة هو أننا لا يمكن أن نفكر ماهية الحقيقة إلا عندما نحاول أن نفهم حقيقة الماهية أى حقيقة الكون ، فلفظ الحقيقة فى "حقيقة الكون" لا يعنى الحقيقة بمعنى الصواب والتوافق، بل بمعنى الانكشاف، حقيقة الكون هى انفتاح الكون، هى حدوث الكون.

إن المهمة التى يطرحها هايدجر على عاتق التفكير هى تأمل الكون ككون، الكون ذاته وليس كون الكائن، لأن تفكير كون الكائن كما تم فى الميتافيزيقا هو فهم فى الكائن ككائن ، الكائن من جهة كونه وليس فى الكون ذاته، ويسمى هايدجر هنا التفكير الذى يتعلق بالكون ككون فلسفة، أما فيما بعد فإنه سيميز صراحة التفكير عن الفلسفة. عندما يطرح التفكير انطلاقاً من التيه- تيه الميتافيزيقا- هذا السؤال عن الكون، عن السر بصفته لاماهية الحقيقة ، فإنه يعمل على أن يحرر هذا السؤال من الانغلاق فى الكائن إلى انفتاح الكون أى إلى حقيقة الكون .

فى ماهية الحقيقة

يدور حديثنا عن ماهية الحقيقة ، فالسؤال عن ماهية الحقيقة لا يبالى بما إذا كانت الحقيقةُ حقيقةَ التجربة العملية فى الحياة أو حقيقةَ حساب اقتصادى، حقيقةَ تدبير تقنى أو حقيقةَ الفطنة السياسية، ولا يبالى خاصة بما إذا كانت الحقيقةُ حقيقةَ البحث العلمى أو حقيقةَ إبداع فنى، أو حتى بما إذا كانت حقيقةَ تمعن مفكر أو حقيقةَ اعتقاد دينى، إن سؤال الماهية يغض الطرف عن كل ذلك ويوجه النظر إلى ذلك الواحد الذى يميز عموماً كل "حقيقة" بما هى حقيقة.

لكن ألا نشرد بهذا السؤال عن الماهية فى العمومية الفارغة التى تقطع نَفَس كل تفكير؟ ألا يفصح شرود مثل هذا التساؤل عن افتقار كل فلسفة إلى أرضية؟ إن تفكيرا متجذرا وملتفتًا نحو الواقع يجب بالأحرى أن يلح قبل كل شىء، ودون لف ولا دوران، على إرساء الحقيقة الواقعية التى تقدم لنا اليوم مقياسا وسندا لمواجهة الخلط المميز للرأى والظن، فما قيمة السؤال ("المجرد") عن ماهية الحقيقة الذى يصرف النظر عن كل ما هو واقعى أمام محنتنا الواقعية؟ أليس سؤال الماهية هو أقل الأسئلة التى يمكن طرحها أهمية وإلزاما؟

لا أحد يمكن أن يتملص من اليقين المقْنِع لهذه الاعتراضات، ولا أحد يحق له أن يستخف دون ترو بجديتها الملحة، ولكن من الذى يتكلم من خلال هذه الاعتراضات؟ إنه الفهم البشرى "السليم"، فهو يصر على المطالبة بالفائدة الملموسة ويتعصب ضد معرفة ماهية الكائن، تلك المعرفة الأساسية التى تسمى منذ عهد بعيد "فلسفة".

للفهم البشرى المشترك ضرورته الخاصة؛ إنه يدافع عن حقه بالسلاح الوحيد الذى يوجد رهن إشارته، وهذا السلاح هو الاعتماد على "بداهة" ادعاءاته واعتراضاته. لكن الفلسفة لا تستطيع أبدا تفنيد الفهم المشترك لأنه غير قادر على سماع لغتها. بل لا يحق لها حتى أن تعمل على تفنيده، لأن الفهم المشترك غير قادر على أن يبصر ما تضعه أمام الرؤية التى تنشد الماهية.

وفوق ذلك فإننا نبقى نحن أنفسنا فى حدود الفهم المشترك ما دمنا نخال أنفسنا آمنين فى تلك "الحقائق" المتعددة الأشكال المتعلقة بتجربة الحياة وبالفعل، بالبحث والإبداع والإيمان. إننا نمارس نحن أنفسنا تمرد "البداهة" ضد حق ما هو جدير بالسؤال .

وحتى إذا لم يكن ثمة بد من طرح السؤال عن الحقيقة، فإن المرء يطلب جوابا عن السؤال: أين نحن اليوم، ويريد المرء أن يعرف حال شأننا اليوم ، يطالب المرء بالهدف الذى ينبغى أن يُسطَّر للإنسان فى تاريخه ولأجل تاريخه، ويريد المرء "الحقيقة" الواقعية، إنه يريد إذن الحقيقة !

لكن لكى يطالب المرء بـ"الحقيقة" الواقعية يجب أن يعرف سلفا ماذا تعنى الحقيقة عموماً، أم هل يعرف المرء ذلك فقط "على سبيل التخمين" و"بصفة إجمالية"؟ لكن أليست هذه "المعرفة" التقريبية واللامبالاة إزاءها أكثر بؤساً من الجهل التام بماهية الحقيقة ؟

١ - المفهوم المتداول للحقيقة :

ماذا نفهم إذن فى العادة من كلمة "حقيقة"؟ تعنى "الحقيقة"، هذه الكلمة السامية التى هى فى الوقت نفسه مستهلكة وتقريبًا باهتة، ما يجعل من كل ما هو حقيقى حقيقياً، وما معنى حقيقى؟ نقول مثلاً: "إنه لسرور حقيقى أن أشارك فى إنجاز هذه المهمة". نقصد بذلك: إنه سرور خالص، واقعى، فالحقيقى هو الواقعى، وبناء على ذلك نتحدث عن الذهب الحقيقى فى مقابل الذهب الزائف. الذهب الزائف ليس فى الواقع بالكيفية التى يظهر عليها، فليس له من الذهب سوى "المظهر"، ولذلك فهو لاواقعى، ويعتبر اللاواقعى نقيضا للواقعى، لكن الذهب الزائف هو أيضًا موجود واقعيا. وبناءً على ذلك نقول بكيفية أوضح: الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل. لكنهما معًا "واقعيان"، ليس الذهب الأصيل أقل واقعية من الذهب الرائج غير الأصيل. وعليه لا يمكن إثبات حقيقة الذهب الأصيل بناءً على واقعيته فقط، وهكذا نجد أنفسنا من جديد أمام السؤال: ما معنى أصيل وحقيقى هنا؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشىء الواقعى الذى يتوافق[1]

وجوده الواقعى مع ما يعنيه "بالضبط" لفظ الذهب مسبقًا ودائمًا، وعلى عكس ذلك نقول عندما نظن أن الأمر يتعلق بذهبٍ زائف: "هذا غير صحيح"[٢] ، أما بصدد ما هو "بالكيفية التى ينبغى أن يكون عليها" فنقول: هذا صحيح[٣] . الشىء صحيح.

على أننا لا نستعمل لفظ حقيقى لنعت السرور الواقعى، الذهب الأصيل وكل كائن من هذا النوع فقط، بل إننا ننعت بالحقيقة والخطأ أيضًا وبالأولى أحكامنا عن الكائن الذى يمكن أن يكون هو ذاته فى كيفيته أصيلاً أو غير أصيل، وفى وجوده الواقعى بهذا الشكل أو ذاك . يكون الحكم حقيقيًا عندما يتوافق ما يعنيه ويقوله مع الشىء الذى يتعلق به ، هنا أيضًا نقول : هذا صحيح . لكن ما يعتبر هنا صحيحًا ليس هو الشىء، بل الحكم .

إن الحقيقى، سواء أكان شيئًا حقيقيا أو حكما حقيقيا، هو ما يصح، هو الصحيح. كون الشىء حقيقيا والحقيقة يعنيان هنا الصحة[٤] ، وذلك على وجهين: من ناحية توافق الشىء مع ما يفترض فيه مسبقا، ومن ناحية أخرى توافق ما يعنيه الحكم مع الشىء.

هذا الطابع المزدوج للصحة يُبرزه التحديد التقليدى لماهية الحقيقة **veritas est adaequatio rei et intellectus** الحقيقة هى تطابق الشىء والفكر،. وهذا يمكن أن يعنى: الحقيقة هى مطابقة الشىء للمعرفة، ولكنه يمكن أن يعنى أيضا: الحقيقة هى مطابقة المعرفة للشىء، صحيح أننا دأبنا على تقديم التحديد المذكور لماهية الحقيقة فى صيغة **veritas est adaequatio intellectus ad rem** الحقيقة هى مطابقة الفكر للشىء. إلا أن الحقيقة بهذا المعنى، حقيقة الحكم، ليست ممكنة إلا على أساس حقيقة الشىء : **adaequatio rei ad intellectum** مطابقة الشىء للفكر، وهذان المفهومان لماهية الحقيقة **veritas** هما معا يعنيان دائما إصابة لـ ... ويفكران بالتالى الحقيقة كصواب[٥] .

رغم ذلك فليس أحد هذين المفهومين مجرد قلب للآخر، بل إنه فى كل مفهوم يتم تصور **intellectus** الفكر و **res** الشىء بشكل مغاير، ولكى ندرك ذلك يجب أن نُرجع الصيغة المتداولة للمفهوم المعتاد للحقيقة إلى أصلها الأقرب (الوسطوى). فالحقيقة **veritas** كـ **adaequatio rei ad intellectum** ومطابقة الشىء للفكر لا تعنى التصور

الترنسندنتالى اللاحق لكانط الذى لم يصبح ممكنًا إلا على أساس ذاتية الكائن البشرى والذى مفاده أن "الموضوعات تتوجه حسب معرفتنا"، بل تعنى الاعتقاد اللاهوتى المسيحى بأن الأشياء تتوقف فى ماهيتها ووجودها على أن تكون بما هى مخلوقة **ens creatum** موافقةً للنموذج **idea** القائم عنها مسبقا فى **intellectus divinus** أى الفكر الإلهى وبالتالى ملائمةً لفكرتها (صائبةً) وبهذا المعنى "حقيقيةً"، فالفكر البشرى **intellectus humanus** هو أيضًا **ens creatum** كائن مخلوق. ونظرًا لأنه قدرة منحها الإله للإنسان، فإنه يجب أن يوافق نموذجه **idea**، ولكن الفهم لا يكون ملائما لفكرته إلا إذا حقق فى أحكامه مطابقةَ أفكاره للشىء الذى يجب أن يكون بدوره ملائما لنموذجه **idea**، وإذا كان كل كائن "مخلوقا"، فإن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية تتأسس على ملاءمة كل من الشىء والحكم لفكرته وبالتالى على ملاءمته للآخر بناء على وحدة نظام الخلق الإلهى. إن الحقيقة **"veritas"** كمطابقة الشىء (الذى يتعين خلقه) للفكر (الإلهى) **adaequatio rei (creandae (ad intellectum) divinum** هى ضامن الحقيقة **"veritas"** كمطابقة الفكر (البشرى) للشىء (المخلوق) **adaequatio intellectus humani ad rem creatam** تعنى الحقيقة **"veritas"** فى ماهيتها دائما توافق **con-venientia** الكائن فيما بينه كمخلوق مع الخالق، أى "صحة"[٦] حسب مقتضيات نظام الخلق .

لكن يمكن أيضا فصل هذا النظام عن فكرة الخلق وتصوره بكيفية عامة وغير محددة كنظام للعالم، وهكذا يحل محلَّ نظام الخلق الذى تم فهمه لاهوتيًا الاعتقادُ بأن كل الموضوعات يصممها عقل العالم الذى يشرِّع هو ذاتُه قانونَه ويدَّعى بالتالى إمكانية الفهم المباشر لعمله (الذى يعتبر "منطقيا") ، إن كون ماهية حقيقة الحكم تكمن فى صواب القول يعتبر أمرا مفروغا منه ، وحتى عندما يبذل المرء بكيفية غريبة مجهوداً لا طائل وراءه من أجل تفسير كيف يتحقق الصواب، فإنه يكون قد افترضه مسبقًا كماهية للحقيقة، وبالمثل فإن حقيقة الشىء تظل تعنى توافق الشىء القائم مع المفهوم "العقلى" لماهيته، وبذلك يتولد الاعتقاد بأن هذا التحديد لماهية الحقيقة لا يتوقف على تأويل ماهية كون كل الكائن، هذا التأويل الذى يتضمن دائمًا تأويلا موازيا لماهية الإنسان كحامل ومنجز للفكر **intellectus**؛ هكذا تنال صيغة ماهية الحقيقة (الحقيقة

هى تطابق الفكر والشىء veritas est adaequatio intellectus et rei صلاحية عامة بينة فوراً لكل شخص، وتحت سيطرة بداهة هذا المفهوم للحقيقة، تلك البداهة التى لم يكد يوجه الانتباه لأسسها الجوهرية، يقبل المرء كأمر بديهى أيضا بأن للحقيقة نقيضا وأن اللاحقيقة موجودة ، وتعنى لاحقيقة الحكم (اللاصواب) عدم توافق الحكم مع الشىء ، ولاحقيقة الشىء (الزيف) تعنى عدم توافق الكائن مع ماهيته، وفى كل مرة يتم فهم الحقيقة كلاصحة ، وهذه الأخيرة لا تنتمى لماهية الحقيقة ، ولذلك يمكن أن ننحى اللاحقيقة، بصفتها هذا النقيض للحقيقة، عندما نريد إدراك الماهية الخالصة للحقيقة(٧).

لكن هل ما زلنا فى حاجة إلى توضيح خاص لماهية الحقيقة؟ ألا يقدم لنا ذلك المفهوم الذى يتمتع بصلاحية عامة، الذى لا تزعزعه أية نظرية والذى تحميه بداهته، تصوراً مقْنعا للماهية الخالصة للحقيقة؟ وفوق ذلك، لو أخذنا إرجاع حقيقة الحكم إلى حقيقة الشىء بالكيفية التى يظهر بها فى البداية، أى كتفسير لاهوتى، ولو احتفظنا بالتحديد الفلسفى خالصا تماما من كل إقحام للاهوت وحصرنا مفهوم الحقيقة فى حقيقة الحكم، فإننا سنلتقى فى الوقت نفسه مع تقليد قديم للتفكير، وإن لم يكن هو التقليد الأقدم، يعتبر أن الحقيقة هى توافق **homoíosis** قول **lógos** مع شىء **prágma** ماذا يبقى هنا فى الحكم موضع سؤال، على شرط أننا نعرف ماذا يعنى توافق قول مع الشىء؟ هل نعرف ذلك ؟

٢ - الإمكانية الداخلية للتوافق :

نستعمل كلمة التوافق بدلالات مختلفة، ونقول مثلاً عن قطعتين نقديتين من فئة خمسة ماركات قائمتين فوق الطاولة: إنهما متوافقتان، وهما معا تلتقيان فى وحدة منظرهما (٨) ، ولهذا فهما تشتركان فى هذا المنظر وهما من هذه الزاوية متطابقتان، ثم إننا نتحدث عن التوافق عندما نقول مثلاً عن إحدى القطعتين القائمتين أمامنا: هذه القطعة النقدية مستديرة، وهنا يتوافق الحكم مع الشىء ، إن العلاقة ليست الآن بين شىء وشىء، بل بين حكم وشىء، ولكن فى ماذا يمكن أن يلتقى الشىء والحكم علماً

بأن طرفى العلاقة مختلفان فى منظرهما اختلافًا بينًا؟ القطعة النقدية من المعدن، أما الحكم فليس من طبيعة مادية ، القطعة النقدية مستديرة، أما الحكم فليس له أى شكل مكانى، بواسطة القطعة النقدية يمكن أن نشترى شيئًا ، أما الحكم المتعلق بها فليس أبدًا وسيلة للأداء. لكن رغم كل هذا التباين بينهما فإن الحكم المذكور يتوافق كحكم حقيقى مع القطعة النقدية، وهذا التوافق يجب أن يكون حسب المفهوم المتداول للحقيقة تطابقًا. لكن كيف يمكن أن يتطابق الحكم مع القطعة النقدية وهو مباين لها تمامًا؟ يجب أن يصبح قطعة نقدية وأن يتخلى بالتالى تمامًا عن كونه حكمًا، وهذا ما لن يتسنى أبدًا للحكم ، وحتى لو حصل ذلك ، فإنه لن يبقى ممكنا للحكم فى تلك اللحظة أن يتوافق بصفته حكمًا مع الشىء ، فى التطابق يجب بالأحرى أن يبقى الحكم، بل وأن يصبح، ما هو؟ وأين تكمن ماهيته التى تختلف تماما عن كل الأشياء؟ كيف يستطيع الحكم بفضل تمسكه بماهيته أن يتطابق مع آخر، مع الشىء؟

لا يمكن أن يعنى التطابق هنا مطابقة لها طابع شيئى بين أشياء تنتمى لأنواع متباينة. وتتحدد ماهية التطابق بالأحرى انطلاقا من نوع تلك العلاقة التى تقوم بين الحكم والشىء. طالما بقيت هذه "العلاقة" غير محددة وغير مؤسسة فى ماهيتها، فإن كل نزاع حول إمكانية التطابق أو عدم إمكانيته، حول نوعه ودرجته، سيدور فى الفراغ. إن الحكم حول القطعة النقدية يتعلق بهذا الشىء، وذلك بأن يتمثله (٩) وأن يقول عما تمثله كيف حاله هو ذاته انطلاقا من زاوية موجِّهة ما (١٠) ، إن الحكم المتمثِّل يقول قوله عن الشىء المتمثَّل كما هو بصفته هذا الشىء. علاقة "كما" هى بين التمثل وما يتمثله. يعنى التمثل هنا، مع إبعاد كل الآراء المسبقة لـ"السيكولوچيا" و"نظرية الوعى"، أن نجعل الشىء يقوم قبالتنا كموضوع (١١) ، إن ما يقوم قبالتنا يجب - بصفته ما تم وضعه على هذا النحو - أن يجتاز مجالاً للالتقاء مفتوحًا (١٢) وأن يبقى خلال ذلك قائمًا فى ذاته كشىء وأن يتبدى بصفته ثابتًا، هذا الظهور للشىء فى اجتيازه لمجال الالتقاء يتم داخل مجال مفتوح ليس مدينًا بانفتاحه إلى التمثل، بل إن التمثل يكتفى فى كل مرة بأن يحل به وأن يتخذه كمجال للالتقاء. إن علاقة القول المتمثل بالشىء هى إنجاز تلك الرابطة (١٣) التى ـــق أصليًا وكل مرة كتصرف، لكن ما يميز كل تصرف هو أنه، بقيامه فى المجال المفتوح، يرتبط دائمًا بمتجلٍّ بما هو كذلك، حيث إن المتجلى بهذه

الكيفية وبالمعنى الصارم فقط تمت تجربته فى الفكر الغربى منذ وقت مبكر بصفته "ما هو حاضر" وتمت تسميته منذ عهد بعيد "الكائن".

إن التصرف يقوم منفتحًا للكائن، وكل علاقة منفتحة هى تصرف ، ويختلف القيام المنفتح للإنسان حسب نوع الكائن وكيفية التصرف ، كل عمل وإنجاز، كل فعل وحساب يجرى ويقوم فى انفتاح مجال يمكن داخله للكائن أن يضع ذاته صراحة فى ماهيته وكيفيته وأن يصبح قابلاً لأن يقال، وهذا لا يتأتى إلا إذا تقدم الكائن هو ذاته لدى القول المتمثِّل بحيث يخضع هذا الأخير لتوجيه يتلخص فى أن يقول الكائن كما هو. عندما يحترم القول هذا التوجيه، فإنه يصيب الكائن، إن القول المتمثِّل الذى يتوجه على هذا النحو صائب (حقيقى) ، وما يقال على هذا النحو هو الصائب (الحقيقى).

يستمد الحكم صوابه من قيام التصرف منفتحًا؛ ذلك أنه بفضله فقط يمكن للمتجلى أن يصبح مقياسًا للمطابقة المتمثِّلة. ويجب على التصرف المنفتح هو ذاته أن يسترشد بهذا المقياس. وهذا يعنى: يجب عليه أن يتقبل عطاء مسبقًا للمقياس الذى يقاس به كل تمثل ، وهذا ينتمى إلى القيام المنفتح للتصرف، ولكن إذا كان صوابُ (حقيقةُ) الحكمِ ليس ممكنًا إلا بفضل هذا القيام المنفتح للتصرف ، فإن ما يجعل الصواب ذاته ممكنًا يجب أن يمتلك حقًا أكثر أصلية فى أن يعتبر هو ماهية الحقيقة .

بذلك يبطل الرأى التقليدى الذى ينسب الحقيقة للحكم ويقصرها عليه كمحل وحيد لماهيتها، وليس الحكم هو الموطن الأصلى للحقيقة، ولكن فى الوقت نفسه يُطرح السؤال عن أساس الإمكانية الداخلية للتصرف المنفتح الذى يعطى مسبقًا المقياس، تلك الإمكانية التى تجعل هى وحدها صواب الحكم يبدو كما لو كان يحقق ماهية الحقيقة.

٣ - الأساس الذى يجعل الصواب ممكنًا :

ما الذى يوجه الحكم المتمثِّل إلى أن يصيب الموضوع وأن يتوافق مع الصواب؟ لماذا يشارك هذا التوافق فى تحديد ماهية الحقيقة؟ وكيف يمكن أن يحدث هذا العطاء

المسبق للمقياس والتوجيه إلى التوافق؟ لا يمكن أن يحدث كل ذلك إلا بحيث يكون هذا العطاء المسبق قد انفسح [١٤] في مجال مفتوح لمتجلٍّ يسود انطلاقا من هذا المجال ويُلزِم كل تمثل، إن الانفساح لمقياس ملزم ليس ممكنا إلا كتحرر لمتجلٍّ ينتمى لمجال مفتوح. وهذا التحرر يومئ إلى الماهية غير المدركة بعد للحرية، ويتأسس قيام التصرف منفتحًا، بصفته ما يسمح بالإمكانية الداخلية للصواب، فى الحرية، إن ماهية الحقيقة بمعنى صواب الحكم هى الحرية .

لكن ألا نستبدل بهذه القضية حول ماهية الصواب أمرًا بديهيًا بآخر؟ لكى يكون من الممكن القيام بفعل وبالتالى أيضًا بفعل القول المتمثِّل، ولكى يكون من الممكن بالأخص قبول حقيقة أو رفضها، يجب بالتأكيد أن يكون الفاعل حرا، أى أن لا يكون معرضًا للإكراه. إلا أنَّ تلك القضية لا تعنى بأن إصدارَ حكم وتبليغَه وقبولَه يتطلب فعلاً خاليًا من الإكراه، بل إن القضية تقول: الحرية هى ماهية الحقيقة ذاتها. تُفهم "الماهية" هنا على أنها أساس الإمكانية الداخلية لما يُسلَّم به فى البداية وعموما كشىء معروف، لكننا فى مفهوم الحرية لا نفكر الحقيقة ولا نفكر بالأحرى ماهيتها، ولهذا فإن القضية التى تفيد بأن ماهية الحقيقة (صواب الحكم) هى الحرية يجب أن تثير استغرابنا.

ألا يعنى إرجاعُ ماهيةِ الحقيقةِ إلى الحرية تركَ الحقيقة لهوى الإنسان؟ ألا نقضى على الحقيقة قضاءً مبرما عندما نتركها لمشيئة هذه "القصبة المتأرجحة"؟[١٥] إن ما فرض ذاته المرة تلو المرة على الحكم السليم خلال النقاش السالف يتجلى الآن فقط بكيفية أوضح : يتم هنا إنزال الحقيقة إلى ذاتية الذات البشرية، وحتى إذا كانت هذه الذات قادرة على بلوغ الموضوعية، فإن هذه ستبقى مع ذلك بشرية مثل الذات وقائمة تحت النفوذ البشرى.

من المؤكد أننا نعزو الخطأ والحجب، الكذب والخداع، الغش والمظهر، وباختصار كل أنواع اللاحقيقة للإنسان، ولكن اللاحقيقة هى بالضبط نقيض الحقيقة، ولهذا يحسن إبعادها، بصفتها لاماهيتها، من دائرة السؤال عن الماهية الخالصة للحقيقة. إن كون اللاحقيقة تصدر عن الإنسان يثبت فقط بكيفية غير مباشرة ماهية الحقيقة "فى ذاتها" التى تقوم "فوق" الإنسان ، وتمثل هذه الحقيقة بالنسبة للميتافيزيقا الخالد والأبدى

الذى لا يمكن أبداً أن يتأسس على سطحية وهشاشة الكائن البشرى . فكيف يمكن إذن - والحالة هذه - أن تجد ماهية الحقيقة كيانها وأساسها فى حرية الإنسان ؟

إن معارضة القضية التى مفادها أن ماهية الحقيقة هى الحرية ترتكز على آراء مسبقة يقول أكثرها عناداً: الحرية هى خاصية للإنسان، ماهية الحرية لا تحتاج مزيداً من المساءلة ولا تحتمله. والكل يعرف ما الإنسان .

٤- ماهية الحرية :

ولكن الإشارة إلى العلاقة بين ماهية الحقيقة كصواب وماهية الحرية تخلخل هذه الآراء المسبقة، طبعاً شريطة أن نكون مهيئين لأن يتغير تفكيرنا، إن التمعن فى العلاقة بين ماهية الحقيقة وماهية الحرية يقودنا إلى متابعة السؤال عن ماهية الإنسان من وجهة تكفل لنا تجربة أساس جوهرى خفى للإنسان (للكينونة)، وذلك بالضبط بأن تنقلنا قبل ذلك إلى مجال الحقيقة فى حدوثه الأصلى ، لكن سيتبين أيضا انطلاقا من هذا المجال أن الحرية ليست أساس الإمكانية الداخلية للصواب إلا لأنها تستمد ماهيتها الخاصة من ماهية أكثر أصلية منها هى ماهية الحقيقة الوحيدة بالمعنى الأساسى ، تم فى البداية تحديد الحرية كحرية لما يتجلى فى مجال مفتوح. كيف ينبغى تفكير ماهية الحرية هذه؟ إن المتجلى الذى يتطابق معه القول المتمثِّل كقول صائب هو الكائن المفتوح فى تصرف منفتح، إن الحرية للمتجلى فى مجال مفتوح تترك الكائن الذى يتعلق به الأمر يكون الكائن الذى هو، وتنكشف الحرية الآن على أنها ترك الكائن يكون (١٦) .

نتكلم عادة عن الترك (١٧) عندما نصرف النظر عن عمل كنا ننوى القيام به ، وتعنى عبارة "نترك شيئًا" أننا لن نقربه ولن نستمر فى الانشغال به، إن ترك شىء يحمل هنا المعنى السالب للعدول عن شىء، للاستغناء عن شىء، للامبالاة، بل والإغفال.

إلا أنَّ كلمة ترك الكائن يكون الضروريةَ هنا تعنى الإغفال واللامبالاة ، بل على العكس، ترك الكائن يكون هو الإقبال على الكائن (١٨) ، إلا أن هذا بدوره لا يعنى فقط

أن نتعامل مع الكائن الذى يصادفنا أو الذى نقصده وأن نحفظه ونصونه وننظمه. ترك الكون – ترك الكائن يكون بصفته الكائن الذى هو – يعنى الإقبال على المجال المفتوح وعلى انفتاحه الذى يقوم داخله كل كائن يجلبه معه ذلك الانفتاح إن جاز التعبير ، أدرك الفكر الغربى فى بدايته هذا المجال المفتوح بصفته **ta alethéa**، اللامختفى. عندما نترجم **alétheia** بـ"اللاخفاء" بدل "الحقيقة"، فإن هذه الترجمة ليست " أكثر حرفية فحسب"، بل إنها تتضمن توجيها لقلب وإعادة التفكير فى المفهوم المعتاد للحقيقة بمعنى صواب الحكم على ضوء انكشاف الكائن وكشفه الذى لم يتم بعد إدراكه ، إن الإقبال على انكشاف الكائن لا يضيع فى هذا الانكشاف، بل يتطور إلى تراجع أمام الكائن، حتى يتجلى هذا الأخير فى ماهيته وكيفيته وحتى يستمد منه التطابق المتمثِّل مقياساً له، إن ترك الكائن يكون يجعل ذاته بصفته كذلك عرضة للكائن بما هو كذلك وينقل كل تصرف إلى المجال المفتوح ، وترك الكائن يكون – أى الحرية – هو فى ذاته متجه إلى الخارج – متخارج **ek-sistent** تتبين ماهية الحرية ، إذا نظرنا إليها على ضوء ماهية الحقيقة، كخروج إلى انكشاف الكائن .

ليست الحرية هى فقط ما يحلو للفهم المشترك تداوله تحت هذا الاسم: الميل الاعتباطى، الذى يطفو أحياناً عند الاختيار، نحو هذا الجانب أو ذاك ، ليست الحرية استقلال إمكانية الفعل أو عدم إمكانيته عن كل قيد، كما أن الحرية ليست أيضاً الاستعداد للقيام بما هو مطلوب أو ضرورى (وبذلك بما هو كائن بكيفية ما). الحرية هى قبل كل ذلك (قبل الحرية "السلبية" و"الإيجابية") الانصراف إلى كشف الكائن بما هو كذلك، إن الانكشاف ذاته تتم صيانته فى الإقبال المتخارج الذى بفضله يكون انفتاح المجال المفتوح ، أى محل الكون **Da** ، ما هو .

فى الكينونة **Da-sein** يُحفَظ للإنسان أساسه الجوهرى الذى ظل لعهد طويل دون تأسيس، والذى انطلاقا منه يستطيع الإنسان أن يوجد متخارجاً. لا نعنى بـ "الوجود" **Existenz** هنا **existentia** بمعنى ورود كائن وقيامه واقعيا (حضوره)، ولكن "الوجود" **Ex-istenz** لا تعنى هنا أيضاً "وجودياً" الاهتمام الأخلاقى للإنسان بذاته اهتماما مبنيا على تكوين جسمى – نفسى ، إن الوجود "**Ek-sistenz**" المتجذر فى الحقيقة كحرية هو الخروج إلى انكشاف الكائن بما هو كذلك(١٩)، ابتدأ الوجود المتخارج للإنسان

التاريخى، دون أن يكون مدركًا بعد، بل وحتى دون أن يكون فى حاجة إلى تأسيس لماهيته، فى تلك اللحظة التى واجه فيها المفكر الأول لاخفاء الكائن طارحا السؤال ما الكائن ، وفى هذا السؤال تمت لأول مرة تجربة اللاخفاء ، انكشف الكائن فى كليته كـ **phúsis** ، "الطبيعة"، التى لم تكن تعنى هنا بعد قطاعًا للكائن، بل الكائن من حيث هو كذلك فى كليته، وذلك بالضبط بمعنى الحضور البازغ[٢٠] ، إن التاريخ لا يبدأ إلا عندما يتم رفع الكائن صراحة إلى لاخفائه وصيانته فيه وعندما يتم إدراك هذه الصيانة انطلاقا من التساؤل عن الكائن بما هو كذلك، فإن الكشف البدئى للكائن فى كليته، السؤال عن الكائن بما هو كذلك وبداية التاريخ الغربى هما نفس الشىء وهما متآنيان فى "زمن" غير قابل للقياس، ذلك أنه هو ذاته ما يفتتح المجال المفتوح، أى الانفتاح، لكل مقياس .

لكن إذا كانت الكينونة المتخارجة بصفتها ترك الكائن يكون تحرِّر الإنسان لـ"حريته" من حيث إنها هى التى تضع أمامه عمومًا إمكانية (كائنًا) للاختيار وتحمِّله ضروريًا (كائنًا) [٢١] ، فإن المشيئة البشرية لا تمتلك الحرية، إن الإنسان لا "يمتلك" الحرية كخاصية له، بل فى أحسن الأحوال يصح العكس: إن الحرية الكينونة الكاشفة المتخارجة تمتلك الإنسان، وذلك بكيفية أصلية إلى حد أنها هى وحدها ما يوفر لبشرية ما [٢٢] الارتباط مع كائن فى كليته من حيث هو كذلك، ذلك الارتباط المؤسس والمميز للتاريخ . الإنسان المتخارج هو وحده تاريخى، أما "الطبيعة" فليس لها تاريخ.

إن الحرية مفهومة على هذا النحو بصفتها ترك الكائن يكون تحقق وتنجز ماهية الحقيقة بمعنى كشف الكائن، وليست "الحقيقة" سمة للحكم الصائب الذى تصدره "ذات" بشرية عن "موضوع" ثم يتوفر على "صلاحية" فى مكان ما لا يعرف مجاله، بل الحقيقة هى كشف الكائن، ذلك الكشف الذى يحدث بفضله انفتاح ، وكل تصرف وكل موقف بشرى يكون خارجا إلى المجال المفتوح لهذا الانفتاح، ولهذا فالإنسان هو على كيفية الوجود المتخارج.

نظرًا لأن كل تصرف بشرى يقوم منفتحا حسب كيفيته الخاصة ، ونظرًا لأنه يكون منسجما مع ما يتصرف إزاءه، فإنه يجب أن يكون ترك الكون كتصرف أساسى،

أى الحرية، قد منحه هبة التوجيه الداخلى إلى مطابقة التمثل للكائن الذى يتعلق به الأمر. الوجود المتخارج للإنسان يعنى الآن أن تاريخ الإمكانيات الأساسية لبشرية تاريخية يصان لها فى كشف الكائن فى كليته، وتنبع القرارات النادرة والبسيطة للتاريخ من الكيفية التى تحدث بها الماهية الأصلية للحقيقة .

لكن نظراً لأن الحقيقة فى ماهيتها حرية، فإنه يمكن أيضًا للإنسان التاريخى فى ترك الكائن يكون أن لا يترك الكائن يكون ما هو وكيف هو، وهكذا يتم تقنيع الكائن وحجبه، وبذلك يصير المظهر مسيطراً، وفى هذه السيطرة تتبدى لاماهية الحقيقة، وحيث إن الحرية المتخارجة كماهية للحقيقة ليست خاصية للإنسان، بل الإنسان لا يوجد متخارجًا، وتبعًا لذلك ليس قادرا على أن يكون تاريخيًا، إلا كملك لهذه الحرية، فإن لاماهية الحقيقة أيضًا لا يمكن أن تنشأ لاحقًا من مجرد عجز الإنسان وتقصيره، ويجب بالأحرى أن تنحدر اللاحقيقة من ماهية الحقيقة. إنه فقط لأن الحقيقة واللاحقيقة ليستا **فى ماهيتهما** غير مكترثتين ببعضهما، بل متلازمتين، يمكن عموماً لقضية حقيقية أن تكون النقيض الصارم للقضية غير الحقيقة التى تقابلها، ولذلك فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يبلغ المجال الأصلى لما هو مطلوب فى السؤال إلا إذا أدرج فى توضيح ماهية الحقيقة التمعن فى اللاحقيقة أيضًا، وذلك انطلاقا من النظر المسبق إلى الماهية الكاملة للحقيقة ، إن معالجة لاماهية الحقيقة ليس تغطية لاحقة لثغرة، بل الخطوة الحاسمة نحو الطرح الشامل للسؤال عن ماهية الحقيقة [٢٣] ، ولكن كيف يمكن أن ندرك اللاماهية فى ماهية الحقيقة ؟ إذا كان صواب الحكم لا يستنفد ماهية الحقيقة، فإنه لا يمكن أيضًا معادلة اللاحقيقة مع لاصواب الحكم .

٥ - ماهية الحقيقة :

اتضحت ماهية الحقيقة كحرية. وهذه هى الترك الكاشف المتخارج لكون الكائن، وكل تصرف منفتح يتحقق فى ترك الكائن يكون ويتصرف إزاء هذا الكائن أو ذاك ، حيث إن الحرية كانصراف إلى كشف الكائن فى كليته بما هو كذلك تكون قد ضبطت سلفًا كل تصرف على إيقاع الكائن فى كليته ، ولكن لا يمكن أبدا إدراك الوجدانية (الحال

الوجدانى) [٢٤] "كمعيش" أو "كشعور" لأننا بذلك سنجرده من ماهيته ونؤوله انطلاقًا (من "الحياة" ومن "النفس") مما لا يمكن أن يدعى إلا مظهراً لمشروعية أساسية، طالما كان يحمل فى ذاته حجباً وتحريفًا للوجدانى، ولا يمكن أن "نعيش" وجدانية، أى وجوداً متخارجًا معرضًا للكائن فى كليته، أو أن "نشعر بها" إلا لأن "الإنسان الذى يعيشها" هو دائمًا، ودون أن يخمن ماهية الحال الوجدانى، مندرج فى وجدانية كاشفة للكائن فى كليته، وكل تصرف للإنسان التاريخى هو دائمًا، سواءً بكيفية بارزة أو غير بارزة، مدركة أو غير مدركة، مطبوع بحال وجدانى ومندرج من خلاله فى الكائن فى كليته ، إن تجلى الكائن فى كليته لا يعادل مجموع الكائن المعروف فى لحظة ما. وبالعكس : حيثما لا يكون الكائن معروفًا لدى الإنسان إلا قليلاً وحيثما يكاد العلم يجهله ولا يعرفه إلا بكيفية فضفاضة ، يمكن أن يحدث تجلى الكائن فى كليته بكيفية أكثر أساسية مما هو عليه الأمر عندما يصبح ما هو معروف وما يمكن فى كل وقت معرفته غير قابل للحصر وعندما لا يبقى أى شىء قادراً على الوقوف أمام النشاط المندفع للمعرفة، بحيث تبدو قابلية السيطرة التقنية على الأشياء بدون حدود، إنه بالضبط فى ابتذال وميوعة نشدان معرفة الكل ولاشىء سوى المعرفة يكون تجلى الكائن سطحيًا إلى حد العدم الظاهرى ليس فقط لما لا يُكترث به، بل لما لم يبق إلا منسيًا [٢٥] .

إن تركَ كونِ الكائنِ الضابطَ وجدانيًا يتخلل ويسبق كل التصرف المنفتح الذى يتحقق فيه، فتصرف الإنسان مطبوع بأكمله من قبل تجلى الكائن فى كليته، ومن زاوية نظر الحساب والانشغال اليوميين تبدو "فى كليته" هاته بصفتها ما لا يمكن حسابه وإدراكه، فلا يمكن أبداً إدراكها انطلاقًا من الكائن المتجلى فى لحظة ما سواء كان منتميًا إلى الطبيعة أو إلى التاريخ، على الرغم من أنها تضبط وتحدد باستمرار كل شىء، فإنها تبقى هى اللامحدد وما لا يقبل التحديد، لتصبح من جديد غالبًا معادلة لما هو الأكثر رواجا والأقل إثارة للتفكير، إلا أنَّ هذا الذى يضبط ويحدد ليس لاشىء، بل هو اختفاء الكائن فى كليته، إن ترك الكون، إذ يترك الكائن الذى يتعلق به التصرف المفرد يكون وبالتالى يكشفه، يخفى فى الوقت نفسه الكائن فى كليته، فإن ترك الكائن يكون هو فى ذاته إخفاء فى الوقت نفسه، وفى الحرية المتخارجة للكينونة يحدث اختفاء الكائن فى كليته، ويخيم الخفاء.

٦ - اللاحقيقة كاختفاء :

يحرم الخفاء الحقيقة **alétheia** من الانكشاف ولا يسمح بها بعد كـ **stéresis** (كسلب)، بل يحفظ لها أخص ما يخصها [٢٦] ، إن الخفاء، منظوراً إليه انطلاقًا من الحقيقة كانكشاف، هو إذن اللاانكشاف وهو بالتالى اللاحقيقة الأصلية المنتمية لماهية الحقيقة، ولا ينشأ أبداً خفاء الكائن فى كليته بكيفية لاحقة كنتيجة تترتب عن أن معرفة الكائن تبقى دائمًا جزئية ، حيث إن خفاء الكائن فى كليته، اللا-حقيقة بالمعنى الأصلى، هو أقدم [٢٧] من كل تجلٍّ لهذا الكائن أو ذاك. وهو أيضا أقدم من ترك الكون ذاته الذى يبقى فى كشفه مختفياً ومرتبطا بالاختفاء [٢٨] ، فماذا يصون ترك الكون فى هذا الارتباط بالاختفاء؟ لا يصون إلا اختفاء المختفى فى كليته، اختفاء الكائن بما هو كذلك، أى لا يصون إلا السر، ولا يتعلق الأمر بسر مفرد يهم هذا الكائن أو ذاك، بل فقط بالأمر الواحد الذى هو أن السر (اختفاء المختفى) بما هو كذلك يتخلل كينونة الإنسان.

فى ترك كون الكائن فى كليته الذى يكشف وفى الوقت نفسه يخفى ، يحدث أن يظهر الاختفاء بصفته ما يختفى فى المقام الأول، وتصون الكينونة من حيث إنها توجد متخارجة، اللا-انكشاف الأول والأبعد، اللا-حقيقة الأصلية، اللا-ماهية الأصلية للحقيقة هى السر، وتعنى اللا- ماهية هنا ما لم ينحدر بعد إلى الماهية بمعنى العام **koinón** ، **génos** وما يسمح بإمكانيته **possibilitas** وأساس هذه الإمكانية، تعنى اللا-ماهية هنا الماهية التى تحدث قبل الماهية بذلك المعنى، ولكن "اللاماهية" تعنى فى البداية وفى الغالب تحريف تلك الماهية التى سبق أن انحدرت [٢٩] ، ومع ذلك تبقى اللا-ماهية فى كل دلالة من هذه الدلالات أساسية بكيفية خاصة بالنسبة للماهية ولا تكون أبداً غير أساسية بمعنى ما لا أهمية له ، لكن الكلام عن اللاماهية واللاحقيقة بهذا الشكل جاف جداً بالنسبة للظن الذى ما زال معتاداً ويبدو كأنه إقحام لمفارقات **Paradoxa** مختلقة عنوة، ونظراً لأنه من الصعب تنحية هذا المظهر، فإنه ينبغى التخلى عن هذا الحديث الذى لا يحمل مفارقات إلا بالنسبة للدوكسا **Doxa** (الظن) المعتادة، وأما بالنسبة للعارف، فإن "اللا-" الواردة فى اللا-ماهية البدئية للحقيقة بصفتها اللا-حقيقة

تومئ إلى مجال حقيقة الكون (وليس فقط الكائن)، ذلك المجال الذى لم تتم تجربته بعد.

إن الحرية بصفتها ترك الكائن يكون هى فى ذاتها العلاقة العازمة [٣٠] ، أى غير المنغلقة، وفى هذه العلاقة يتأسس كل تصرف ومنها يستمد التوجيه إلى الكائن وكشفه. إلا أن هذه العلاقة بالاختفاء تختفى هى ذاتها بأن تترك الأسبقية لنسيان السر وأن تندثر فى هذا النسيان. إن الإنسان يتعلق دائما فى تصرفه بالكائن، إلا أنه فى الغالب يقف دائمًا عند هذا الكائن أو ذاك وعند تجليه، إن الإنسان يبقى دائما عند ما هو متداول وما يمكن التحكم فيه حتى عندما يتعلق الأمر بما هو أساسى وحاسم ، وعندما يشرع فى توسيع تجلى الكائن فى المجالات المختلفة لنشاطه ويشرع فى تغييره وتملكه من جديد وتحصينه، فإنه يستمد التوجيهات المتعلقة بذلك من دائرة الأغراض والحاجات الرائجة .

لكن الاستيطان فى ما هو رائج هو فى ذاته عدم ترك اختفاء المختفى يسود. صحيح أن هناك أيضًا فى مجال الرائج اللغز ، هناك ما هو غير واضح – ما لم يحسم – ما هو موضع سؤال، ولكن هذه الأسئلة الواثقة من ذاتها ليست سوى جسور ومحطات انتقالية تنتمى للسير فى مجال الرائج، وهى بالتالى ليست أساسية ، وعندما لا يُقبل خفاء الكائن فى كليته إلا كحد يعلن أحيانًا عن ذاته عرضًا يكون الاختفاء كحدث أساسى قد وقع طى النسيان .

على أن السر المنسى للكينونة لا تتم تنحيته بالنسيان، بل إن النسيان يمنح الاندثار الظاهرى للمنسى حضورا خاصًا وعندما يتمنع السر فى النسيان ومن أجله [٣١] فإنه يترك الإنسان التاريخى قائمًا فى مجال الرائج عند صنائعه ، إن بشرية متروكة على هذا النحو تُكْمل "عالمها" كل مرة انطلاقًا من الحاجيات والأغراض الأكثر جدة وتملؤه بمشاريعها ومخططاتها. ومن هذه يستمد الإنسان مقاييسه ناسيًا الكائن فى كليته. إنه يتمسك بهذه ويزود ذاته دائمًا بمقاييس جديدة دون أن يتأمل أساس اتخاذ المقياس ذاته وماهية عطاء المقياس، ورغم الانتقال المستمر إلى مقاييس وأهداف جديدة فإن الإنسان يخطئ فى الماهية الأصلية لمقاييسه، إنه يخطئ فى تقدير ذاته كلما اتخذ

نفسه كذات مقياسًا وحيدًا لكل الكائن. فالنسيان المغتر للبشرية يلح على تأكيد ذاته انطلاقًا من الرائج القريب المنال كل مرة، وهذا الإلحاح له دعامته التى لا يعرفها هو ذاته فى العلاقة التى بمقتضاها لا توجد الكينونة متخارجة فقط، بل كذلك منغلقة، أى متمسكة فى إصرار بما يتيحه الكائن، الذى يبدو كما لو كان منفتحًا من تلقاء ذاته وفى ذاته .

فى وجودها المتخارج تكون الكينونة منغلقة (٣٢) . حتى فى الوجود المنغلق يسود السر، ولكن بصفته الماهية المنسية للحقيقة، التى أصبحت تبعًا لذلك ماهية "غير أساسية".

٧- اللا-حقيقة كتيه :

يكون الإنسان فى انغلاقه منصرفا إلى ما هو أكثر رواجا فى الكائن، ولكن حيث إنه متخارج سلفا، فهو لا ينغلق إلا بأن يتخذ الكائن بما هو كذلك مقياسًا (٣٣) ، إلا أن البشرية فى اتخاذها للمقياس تكون منصرفة عن السر، ذلك الانصراف المنغلق إلى ما هو رائج وهذا الانصراف المتخارج عن السر متلازمان. إنهما الشىء ذاته ونفسه، إلا أن ذلك الانصراف - إلى وعن - يستجيب لتقلب خاص فى الكينونة بين هذا وذاك ، حيث إن الابتعاد المضطرب للإنسان عن السر نحو ما هو رائج، واندفاعه من أمر رائج إلى الآخر دون الالتفات إلى السر هو التيهان **das Irren** (٣٤).

الإنسان يتيه، إن الإنسان لا يسير إلى التيه **die Irre** ، بل إنه يسير دائما فقط فى التيه (٣٥) ، لأنه ، فى وجوده المتخارج، منغلق وبذلك يقوم سلفا فى التيه، إن التيه الذى يسير الإنسان عبره ليس شيئا يمتد فقط إن جاز التعبير بمحاذاة الإنسان مثل حفرة يقع فيها أحيانًا، بل إن التيه ينتمى إلى البنية الداخلية للكينونة التى يلجها الإنسان التاريخى، إن التيه هو ميدان ذلك التقلب الذى ينسى فيه الوجود المتخارج المنغلق ذاته ويخطئ فى تقديرها دائما من جديد بمرونة، فى كشف هذا الكائن المفرد أو ذاك يسود اختفاء الكائن المختفى فى كليته، بذلك يصبح هذا الكشف باعتباره نسيانًا للاختفاء تيهًا.

التيه هو الماهية المضادة الأساسية للماهية البدئية للحقيقة (٣٦). وينفتح التيه بصفته المجال المفتوح لكل ما هو مضاد للحقيقة الأساسية، والتيه هو الميدان المفتوح للغلط das Irrtum وأساسه، وليس الغلط غلطة مفردة، بل مملكة (سيادة) تاريخ تلك التشابكات المتداخلة لكل كيفيات التيهان .

كل تصرف له كيفيته للتيهان والتى تتحدد حسب انفتاحه وارتباطه بالكائن فى كليته، ويمتد الغلط من الخطأ المعتاد فى الفعل والرؤية والحساب إلى الضلال فى الطريق والمغالاة فى المواقف والقرارات الأساسية، أما خطأ الحكم وبطلان المعرفة الذى يعتبر حسب التصور المعتاد وأيضا حسب تعاليم الفلسفة كغلط فليس سوى كيفية واحدة من كيفيات التيهان وأكثرها سطحية ، إن التيه الذى يجب أن تسير فيه كل بشرية تاريخية حتى يمكن أن يكون سيرها تائها irrig ، يشارك بشكل أساسى فى تشكيل انفتاح الكينونة ، ويهيمن التيه على الإنسان بأن يُتيهه، لكن التيه كإتاهة Beir-rung يسهم فى الوقت نفسه فى توفير الإمكانية التى يستطيع الإنسان أن يستمدها من الوجود المتخارج والتى تتمثل فى أن لا يترك ذاته عرضة للإتاهة وذلك بأن يخبر التيه ذاته وأن لا يسهو عن سر الكينونة.

نظراً لأن الوجود المتخارج المنغلق للإنسان يسير فى التيه ونظراً لأن التيه كإتاهة يلح فى كل مرة بكيفية ما ويكون انطلاقًا من هذا الإلحاح مسيطراً على السر، وبالضبط كسر منسى، فإن الإنسان فى الوجود المتخارج لكينونته خاضع فى الوقت نفسه لسيادة السر وإلحاح التيه، إنه فى الضيق الناجم عن إكراه الواحد والآخر، فإن الماهية الكاملة للحقيقة التى تضم لاماهيتها الخاصة تبقى الكينونة وبهذا التقلب الدائم بين هذا وذاك، فى الضيق، فالكينونة هى التوجه فى الضيق، وانطلاقًا من كينونة الإنسان ومنها فقط ينشأ انكشاف الضرورة وتبعًا لها إمكانية الانتقال إلى ما لا مناص منه (٣٧) .

إن كشف الكائن بما هو كذلك هو فى ذاته وفى الآن نفسه إخفاء الكائن فى كليته. فى تآنى الكشف والإخفاء يسود التيه ، وينتمى اختفاء المختفى والتيه إلى الماهية البدئية للحقيقة، إن الحرية مدركَةً انطلاقا من الوجود المتخارج المنغلق للكينونة ليست

ماهية الحقيقة (بمعنى صواب التمثل) إلا لأن الحرية ذاتها تنحدر من الماهية البدئية للحقيقة، أى من سيادة السر فى التيه، وإن ترك الكائن يكون يتم فى التصرف المنفتح. لكن ترك الكائن بما هو كذلك فى كليته يكون لا يحدث طبقا لماهيته إلا عندما يتم الاضطلاع به أحيانًا فى ماهيته البدئية. حينذاك يكون العزم [٣٨] إزاء السر فى الطريق إلى التيه بما هو كذلك ، وحينذاك يتم طرح السؤال عن ماهية الحقيقة بكيفية أكثر أصلية، حينذاك يتبين أساس تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية، إن النظر إلى السر انطلاقا من التيه هو التساؤل بمعنى السؤال الوحيد عن ما هو الكائن بما هو كذلك فى كليته، وهذا التساؤل يفكر السؤال عن كون الكائن، ذلك السؤال المتيه أساسًا وبالتالى الذى لم يضبط بعد فى تعددية دلالته، إن تفكير الكون الذى يصدر عنه ذلك التساؤل بدئيًا أدرك ذاته منذ أفلاطون كـ"فلسفة" واتخذ لاحقًا اسم "الميتافيزيقا".

٨ - سؤال الحقيقة والفلسفة :

فى تفكير الكون يأتى تحرر الإنسان للوجود المتخارج، هذا التحرر المؤسس للتاريخ، إلى الكلمة التى ليست "تعبيرًا" لاحقا عن رأى، بل هى دائمًا الهيكل المصون لحقيقة الكائن فى كليته، فإن عدد من لهم أذن لسماع هذه الكلمة غير مهم، فما يقرر حول موقع الإنسان فى التاريخ هو من يكون أولئك الذين يستطيعون السماع، فى نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التى ملأتها بداية الفلسفة ابتدأت أيضًا السيطرة البارزة للفهم المشترك (السفسطائية) .

هذا الأخير يرتكز على أن الكائن المتجلى لا يحتاج إلى أن يوضع موضع سؤال ويفسر بذلك كل تساؤل مفكر كهجوم على الفهم البشرى السليم وحساسيته الشقية.

لكن ما يعتقده الفهم السليم، المشروع تمامًا فى مجاله، عن الفلسفة لا يبلغ ماهيتها التى لا يمكن أن تتحدد إلا انطلاقًا من علاقتها بالحقيقة الأصلية للكائن من حيث هو كذلك فى كليته، لكن نظرا لأن الماهية التامة للحقيقة تتضمن لاماهيتها وتحدث

قبل كل شىء كاختفاء، فإن الفلسفة – كسؤال يطلب تلك الحقيقة – تكون منشطرة فى ذاتها، وتفكيرها هو سكون الليونة الذى لا يتمنع على خفاء الكائن فى كليته. وتفكيرها هو فى الوقت نفسه عزم الصرامة التى لا تنسف الاختفاء، بل تضطر ماهيتَه المصونةَ للدخول إلى المجال المفتوح للإدراك وبذلك إلى حقيقته الخاصة .

فى الصرامة اللينة والليونة الصارمة التى تميز تركها الكائن يكون بما هو كذلك فى كليته ، تصير الفلسفة تساؤلاً لا يمكن أن يقف عند الكائن وحده ، ولكن كذلك لا يمكن أن يسمح بأى قرار يفرض ذاته من الخارج، هذا الحرج الأعمق الذى يوجد فيه التفكير خمّنه كانط عندما قال عن الفلسفة: "هنا نرى بالفعل أن الفلسفة توجد فى موقع حرج يجب أن يكون وطيداً على الرغم من أنه ليس هناك لا فى السماء ولا فى الأرض ما يمكن أن يتعلق به أو يرتكز عليه، وهنا يجب عليها أن تثبت صفاءها باحترامها لقوانينها الخاصة، لا كداعية لمن يهمس لها بمعنى فطرى أو بطبيعة وصية لا يعلمها أحد..." (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، المؤلفات الكاملة، الطبعة الأكاديمية، ٤، ص ٤٢٥).

فى تأويله هذا لماهية الفلسفة ينظر «كانط» – الذى افتتحت فلسفته التحول الأخير للميتافيزيقا الغربية – باتجاه مجال لم يستطع أن يدركه، بسبب موقفه الميتافيزيقى الأساسى القائم على الذاتية، إلا انطلاقًا من هذه الأخيرة وكان من الضرورى أن يدركه كاحترام الفلسفة لقوانينها الخاصة، إلا أن هذه الرؤية الأساسية إلى غاية الفلسفة لها مع ذلك من بعد النظر ما يكفى لنبذ كل استعباد لتفكيرها، ذلك الاستعباد الذى يختفى أكثر أنواعه عجزاً فى اللجوء إلى النظر إليها كـ"تعبير" لـ"الثقافة" (شبنجلر) وكحِلْية لبشرية عاملة .

لكن هل تحقق الفلسفة بـ"احترام قوانينها الخاصة" ماهيتها المحددة بدئيًا ، أم أنها هى ذاتها يتم تحديدها وتوجيهها لهذا الاحترام من قبل حقيقة ذلك الذى تكون قوانينها قوانين له : هذا ما يتقرر انطلاقًا من البدئية التى تصبح فيها الماهية الأصلية للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل المفكر [٣٩] .

إن المحاولة التى عرضناها هنا تسير بالسؤال عن ماهية الحقيقة فيما وراء مجال التحديد المعتاد فى المفهوم المألوف للماهية وتساعد على الوصول إلى التأمل حول ما إذا لم يكن من الضرورى أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة فى الوقت نفسه فى البداية سؤالاً عن حقيقة الماهية، ولكن فى مفهوم "الماهية" تتصور الفلسفة الكون ، إن إرجاعَ الإمكانية الداخلية لصواب الحكم إلى حرية الوجود المتخارج لترك الكون بصفتها "أساسها" والإيماءَ المسبق إلى بدء ماهية هذا الأساس فى الاختفاء والتيه يريدان الإشارة إلى أن ماهية الحقيقة ليست هى "الكلى" الفارغ لعمومية "مجردة"، بل الواحد المختفى المتعلق بالتاريخ الفريد لكشف "معنى" ما نسميه الكون وما اعتدنا منذ عهد بعيد على أن نتصوره فقط بصفته الكائن فى كليته [٤٠] .

٩ - ملحوظة :

ينبع السؤال عن ماهية الحقيقة من السؤال عن حقيقة الماهية وذلك السؤال يفهم الماهية فى البداية بمعنى ماذا يكون الشىء **quidditas** أو ما مضمونه **realitas** ؟[٤١] ويفهم الحقيقة كسمة للمعرفة ، أما السؤال عن حقيقة الماهية فيفهم الماهية كفعل ويفكر فى هذه الكلمة، وهو ما يزال قائمًا فى دائرة تمثل الميتافيزيقا ، الكونَ **das Seyn** بصفته الاختلاف القائم بين الكون **das Sein** والكائن [٤٢] ، فالحقيقة تعنى الانفراج المحتضن كسمة أساسية للكون ، ويجد السؤال عن ماهية الحقيقة جوابه فى القضية: ماهية الحقيقة هى حقيقة الماهية، وبعد الشرح الذى قدمناه يمكن أن نرى بسهولة أن هذه القضية ليست مجرد قلب لترتيب الكلمات وأنها لا تريد أن تثير مظهر المفارقة [٤٣]، إن الفاعل [٤٤] فى هذه القضية، إذا كان لا يزال يحق لنا استعمال هذه المقولة النحوية الخطيرة، هو حقيقة الماهية، فالانفراج المحتضن هو التوافق بين المعرفة والكائن، أى هو ما يترك هذا التوافق يحدث، إن القضية المذكورة ليست جدلية. إنها ليست أصلاً قضية بمعنى الحكم، إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو قولة انعطاف داخل

تاريخ الكون das Seyn [٤٥]. نظراً لأن الانفراج المحتضن ينتمى إليه، فإن الكون يظهر بدئياً فى ضوء الانسحاب المخفى [٤٦] . هذا الانفراج يسمى **alétheia**.

كان ينبغى مسبقًا فى المشروع الأصلى إتمام محاضرة "فى ماهية الحقيقة" بمحاضرة ثانية "فى حقيقة الماهية"، ولكن هذه الأخيرة أخفقت لأسباب يوجد شرحها الآن فى الرسالة "حول النزعة الإنسانية".

إن السؤال الحاسم ("الكون والزمان"، ١٩٢٧) عن معنى، أى ("الكون والزمان"، ص ١٥١) عن مجال مشروع، أى عن انفتاح، أى عن حقيقة الكون وليس الكائن فقط [٤٧] ، بقى قصداً دون بسط، وبقى التفكير على ما يظهر فى سكة الميتافيزيقا وأنجز مع ذلك فى خطواته الحاسمة التى تقود من الحقيقة كصواب إلى حرية الوجود المتخارج ومن هذه الأخيرة إلى الحقيقة كاختفاء وتيه تحولاً فى التساؤل يندرج فى سياق تخطى الميتافيزيقا. إن التفكير الذى حاولته هذه المحاضرة يبلغ امتلاءه فى التجربة الأساسية التى هى أن القرب من حقيقة الكون لا يتهيأ للإنسان التاريخى إلا انطلاقًا من الكينونة التى يمكن أن يلجها الإنسان، ولم يتم هنا فقط، كما هو الشأن سلفًا فى "الكون والزمان"، التخلى عن أى نوع من الأنتروبولوچيا وعن كل ذاتية للإنسان كذات والبحثُ عن حقيقة الكون كأساس لموقف أساسى تاريخى جديد، بل إن مسار هذه المحاضرة يَهُم بأن يفكر انطلاقًا من هذا الأساس الآخر(من الكينونة**Da-sein**. إن سلسلة خطوات التساؤل هى ذاتها طريق تفكير يَخْبِر ويجرب ذاته كتحول فى العلاقة مع الكون، بدل أن يكتفى بتقديم تمثلات ومفاهيم.

هوامش

(١) "übereinstimmnen" يتوافق ؛ "die Übereinstimmung " التوافق. تدل هذه الكلمة الألمانية على الاتفاق، التجاوب، الانسجام، كما تدل أيضًا على التطابق. إلا أننا فضلنا ترجمتها فى النص بأكمله بكلمة التوافق وخصصنا كلمة التطابق لترجمة "die Angleichung" .

(٢) "hier stimmt etwas nicht" هذا غير صحيح، بمعنى: فى الأمر شىء، الأمر لا يستقيم، الأمر غير متسق، فى الأمر نشاز .

(٣) "es stimmt" هذا صحيح، بمعنى: الأمر متسق، مضبوط.

(٤) "das Stimmen" الصحة. تعنى الصحة سواء تعلق الأمر بالحكم أو بالشىء الاتساق والانسجام والتوافق؛ فالشىء يكون صحيحا عندما يكون متوافقا مع فكرته أو مفهومه والحكم يكون صحيحا عندما يكون متوافقا مع الشىء الذى يتعلق به .

(٥) "die Richtigkeit" الصواب. الحكم يتوجه حسب الشىء أى يصوِّب ويسدد نحوه، والشىء يتوجه حسب فكرته. عندما يصيب ("sich richten nach" الحكم هدفه، أى الشىء، وعندما يصيب الشىء هدفه، أى فكرته، يكون صائبًا " richtig" ويتميز بالصواب "die Richtigkeit") .

(٦) يجب أن نفهم الصحة كما قلنا فى الهامش رقم ٤ بمعنى الاتساق والانسجام. تتأسس الحقيقة دائما، أى سواء تعلق الأمر بالحكم أو بالشىء، على الانسجام والاتساق مع مقتضيات نظام الخلق.

(٧) يشير هايدجر هنا إلى فكرة متداولة تقبل على أنها بديهية مؤداها أن اللاحقيقة هى نقيض الحقيقة، لذلك يجب أن نتركها خارج مجال اهتمامنا عندما نريد إدراك الماهية الخالصة للحقيقة. لكن سيبين هايدجر خلال مسار هذه المحاضرة أن اللاحقيقة لا تقوم خارج الحقيقة، بل إنها تنتمى إليها. ولذلك لا بد من أخذها بعين الاعتبار إذا أردنا أن نحدد الحقيقة بكيفية سليمة. راجع الهامش رقم ٢٣.

(٨) "das Aussehen" المنظر، الكيفية التى يتبدى بها شىء ما ويقدم ذاته إلينا، أى مجموع الملامح والسمات التى تطبع شيئا ما وتميزه عما ليس هو.

(٩) العلاقة بين الحكم والشىء هى علاقة تمثل : "Vorstellen" . هايدجر يكتب "Vor-stellen" لكى يدعونا إلى قراءة هذه الكلمة انطلاقا من أجزائها، بحيث يكون معناها أوقف الشىء أو وضعه إزاءه أو قبالته، جعله قائما أمامه. يريد هايدجر بذلك أن يبعد كل تأويل للتمثل انطلاقا من السيكولوجيا أو فلسفة الوعى . أن أتمثل شيئا ما ليس معناه أن أكوِّن صورة عنه فى ذهنى أو فى المجال الداخلى لوعى، بل إن

أجعله يقوم أمامي، بحيث إننا في تمثلاتنا نكون عند الأشياء ذاتها لا عند صور عنها في المجال الداخلي للوعي، ولا يتحدد الإنسان عند هايدجر كوعي متقوقع في دائرته الداخلية التي يغادرها أحيانًا باتجاه العالم الخارجي، بل يتحدد ككون في العالم أي دائمًا مسبقا ككون عند الأشياء ومع الآخرين.

(١٠) لا يحدد الحكم الشيء الذي يتعلق به من كل جوانبه، بل إنه دائما يحدده من زاوية معينة فقط.

(١١) يستثمر هايدجر هنا القرابة اللغوية بين "das Entgegenstehen" التي تعني قيام الشيء أو وقوفه أمامنا وقبالتنا، وبين "Gegenstand" التي تدل على الموضوع والتي تعني حرفيا ما يقوم قبالتنا.

(١٢) "ein Entgegen" مجال الالتقاء. أن نتمثل شيئا ما يعني أن نجعله يقوم أمامنا، وهو لا يستطيع أن يقوم أمامنا إلا إذا توفر مجال مفتوح يتيح لقاءنا به بحيث يجب أن يجتاز الشيء هذا المجال ويقوم فيه، كما يجب أن نقوم نحن أيضًا داخل مجال الالتقاء هذا منفتحين لما يبدو فيه.

(١٣) "das Verhältnis" صلة، علاقة، رابطة. يستعمل هايدجر هذه الكلمة لقربها من كلمة "das Verhalten" سلوك، فعل، تصرف. إن علاقتنا بالكائن تتحدد كل مرة كتصرف إزاءه. يستعمل هايدجر كلمة "Verhalten" تصرف، فعل، ليبين أن علاقتنا بالكائن تتضمن نوعا من الفعالية وليست مجرد علاقة سلبية انفعالية. صحيح أن الإنسان لا يحدد الكيفية التي يتجلى بها الكائن لأن مجال الالتقاء الذي يجتازه الكائن والذي يقيم فيه الإنسان لا يحدده الإنسان، بل يجد ذاته فيه دون إرادته. لكن الكائن لا يمكن من جهة أخرى أن يتجلى في هذا المجال المفتوح إلا لتصرف الإنسان.

(١٤) "sich freigeben" انفسح. يعني الفعل " freigeben " فسح مكانا أو شيئا ما أي جعله مفتوحًا، جعله في المتناول، رهن الإشارة. نقول مثلا: " eine Straße freigeben "، فسح طريقًا، أي فتحه أمام المرور، سمح بالمرور فيه. يستعمل هايدجر هنا هذا الفعل في صيغته الانعكاسية "sich freigeben" فيكون معناه: فسح ذاته، انفسح، أي جعل ذاته مفتوحا لشيء ما، أي في هذا السياق للكائن الذي يتجلى في المجال المفتوح والذي يلتزم به التمثل كمقياس له. وهايدجر يختار هذا الفعل بالضبط لأن السابقة frei تعني في الوقت نفسه مفتوح وحر، وبذلك يمهد للانتقال إلى الحرية "Freiheit" كأساس لماهية الحقيقة بمعنى الصواب، (حول العلاقة بين الحرية والانفتاح راجع تقديمنا لترجمة "منبع الأثر الفني") .

(١٥) المقصود هنا الإنسان من حيث هو كائن متقلب في وضعيته ونزواته، وعليه فإن إرجاع الحقيقة إلى الحرية وبالتالي إلى الإنسان سيكون أمرًا غير مقبول .

(١٦) "das Seinlassen von Seiende" تعني حرفيًا ترك الكائن يكون. يضطرنا السياق العربي أحيانًا إلى ترجمة هذه العبارة بترك الكون أو ترك كون الكائن. تتمثل الحرية في أن نترك الكائن يكون. يستعمل هايدجر هنا فعل ترَك: lassen لكي يشير إلى أن الحرية ليس معناها أن الكائن مدين بكونه للإنسان أو أن الإنسان هو الذي يُحدث بمقتضى حريته الكائن ويجعله كائنا. إن الكائن لا يكون إلا في التصرف المنفتح للكينونة، وبدون هذا الأخير ليس هناك تجلٍّ للكائن، لكن تصرف الكينونة ينحصر في ترك الكائن يكون ما هو.

(١٧) "das Seinlassen" الترك . تعني هذه الكلمة في الاستعمال العادي عدم الاهتمام بشيء، تركه على ما هو عليه، تركه يكون ما هو دون الاقتراب منه والانشغال به. أما هايدجر فيمنح هذه الكلمة معنى مخالفًا تمامًا، أي معنى الإقبال على الكائن والاهتمام به.

(١٨) "das Sicheinlassen auf das Seiende" الإقبال على الكائن ، يستعمل هايدجر هذا التعبير ليبين أنه يفهم ترك الكون "das Seinlasse" بمعنى يختلف تمامًا عن المعنى المتداول ، وترك الكائن يكون ليس معناه عدم الاهتمام بالكائن، بل الإقبال عليه. لكن الإقبال على الكائن لا يعني مجرد التعامل معه بمختلف الكيفيات، بل إنه هو ما يسمح بإمكانية هذه الكيفيات من التعامل، إنه الإقبال على انفتاح الكائن، أى الانصراف إلى المجال المفتوح الذى يتبدى داخله الكائن .

(١٩) يستعمل هايدجر منذ "الكون والزمان" لفظ "Existenz" الوجود للدلالة على كيفية الكون الخاصة بالإنسان. هنا يعيد هايدجر تأويل هذه المفهوم مبتدئا بإبعاد معنيين شائعين لهذه الكلمة. إنه لا يعنى الوجود "existentia" كما تفهمه الفلسفة المدرسية، أى الوجود الفعلى لشىء ما بمعنى حضوره وقيامه واقعيًا فى مقابل "essentia" التى تعنى مجموع السمات المميزة لكائن ما بغض النظر عن وجوده الواقعى. فى الوقت نفسه لا يعنى هايدجر بالوجود ما تفهمه الفلسفة الوجودية تحت هذا الاسم، أى اهتمام الإنسان بوجوده الخاص من خلال اتخاذ موقف واع من ذاته ومحيطه وحرصه على توجيه حياته بكيفية واعية ومتابعة اختياراته ومشاريعه بحرية. فى مقابل ذلك يقصد هايدجر بالوجود خروج الإنسان إلى انكشاف الكائن، قيامه وإقامته بإصرار فى المجال المفتوح بحيث يكون معرضا للكائن الذى يتجلى فى هذا المجال المفتوح، لهذا يكتب هايدجر "Ek- sistenz" بدل "Existenz" مستعملا السابقة "Ek" التى تشير فى اللغة الإغريقية إلى الخروج. لهذا ترجمنا "Ek-sistenz" أحيانا بالوجود المتخارج وترجمنا النعت "ek- sistent" بكلمة متخارج، ولا يعنى بذلك هايدجر أن الإنسان يمكن أحيانًا أن ينشئ علاقات متنوعة مع موضوعات تقوم فى مجال خارجى بالنسبة له، بل إنه يعنى أن الإنسان يقوم أصلا فى هذا المجال "الخارجى". إنه يقوم منفتحا داخل انفتاح الكائن فى كليته بحيث إنه يتحمل هذا الانفتاح ويصونه، ولذلك لا يمكن أن يحدث هذا الانفتاح بدونه.

(٢٠) "das aufgehende Anwesen" الحضور البازغ ، الحضور فى بزوغه. يجب فهم الحضور هنا كفعل وحدث وليس كحالة .

(٢١) تعنى الحرية فى المعنى المتداول أن نختار إمكانية ما أو أن نلتزم بالقيام بأمر ما يبدو لنا ضروريا. إن الحرية بهذا المعنى تتوقف على الحرية بمعنى ترك الكائن يكون، لأن هذه هى التى تسمح بأن يتبدى لنا الكائن سواء كممكن أو كضرورى .

(٢٢) "das Menschentum" بشرية ، أى مجموعة بشرية ما، شعب أو ثقافة.

(٢٣) بذلك يتبين خطأ الرأى المتداول الذى تمت الإشارة إليه سابقا (راجع الهامش رقم ٧) والذى يرى أن اللاحقيقة تقوم خارج الحقيقة وأنه يجب بالتالى تنحيتها عند تحديد ماهية الحقيقة. على عكس ذلك يتضح الآن أن اللاحقيقة تنتمى إلى ماهية الحقيقة، ولذلك لا يمكن تحديد ماهية الحقيقة إلا إذا أخذنا اللاحقيقة بعين الاعتبار.

(٢٤) الحرية كولوج أو انصراف إلى انكشاف الكائن فى كليته تضبط "abstimmen" كل تصرفاتنا على إيقاع الكائن فى كليته، أى تجعلها منسجمة مع الكيفية التى يتبدى بها الكائن فى كليته. إننا قبل أن

نتصرف إزاء هذا الكائن المفرد أو ذاك نجد أنفسنا دائما وسط الكائن فى كليته. الكيفية الأولية التى ينكشف لنا فيها الكائن فى كليته هى الوجدانية : "die Gestimmtheit ،die Befindlichkeit" ، وهذه تفصح عن ذاتها فى الحال الوجدانى: "die Stimmung" . سبق أن بيّن هايدجر فى "الكون والزمان" أن الوجدانية كيفية أساسية لوجود الكينونة فى العالم، كما فند الرأى الذى يعتبر الحال الوجدانى حالة نفسية تنشأ فى المجال الداخلى للوعى وتنتمى إلى معيشاته وبين أن الحال الوجدانى يكشف لنا وجودنا فى العالم. إذا كان التصور الشائع ينظر إلى الحال الوجدانى كشعور داخلى محض لا علاقة له بالحقيقة، فإن هايدجر يرى العكس. إنه إذ ينطلق من الحقيقة كلاخفاء وانكشاف فإنه يرى أن الأحوال الوجدانية لها علاقة عميقة بالحقيقة من حيث إنها الكيفية الأولية للانكشاف. (راجع تقديمنا لمحاضرة "ما الميتافيزيقا ؟") يجب أن نلاحظ هنا أن هايدجر يستعمل كلمات لها الجذر نفسه : الفعل "abstimmen" الذى يعنى نسق، ناغم، خلق تجاوبا، وقد ترجمناها هنا بـ: ضبط فى المعنى الذى تتخذه هذه الكلمة عندما نقول: ضبط إيقاع آلة موسيقية؛ كما يستعمل هايدجر "Stimmung" : الحال الوجدانى؛ الفعل"stimmen" الذى يتخذ هنا دلالتين: فهو يعنى من جهة نقل شخصًا إلى حال وجدانى ما أو جعله فى حال وجدانى ما، مثلاً: هذا الخبر جعله مسرورًا أو حزينًا، بعثه على السرور أو الحزن، كما يعنى فى الوقت نفسه حدَّد، هايدجر يقصد الدلالتين معًا، لذلك ترجمنا هذا الفعل بـ : ضبط وحدَّد ؛ كما ترجمنا الفعل "durchstimmen" بـ : طبع .

(٢٥) فى البحث المستمر عن المعرفة والانشغال الدائب بمراكمة المعارف لا يتم فقط عدم الانتباه لانفتاح الكائن، بل يتم نسيانه تمامًا.

(٢٦) يفهم هايدجر السابقة "a فى الكلمة الإغريقية "alétheia" كسلب أو كنفى للخفاء، لذلك يترجم هذه الكلمة إلى الألمانية بـ "Unverborgenheit" : اللاخفاء. إن الحقيقة كلاّخفاء يتم دائما انتزاعها من الخفاء، ولذلك فهى لا يمكن أن تكون انكشافا محضًا متخلصًا تمامًا من الخفاء ، لأن الانكشاف لا يمكن أن يحدث إلا فى حركة مضادة للاختفاء، فالحقيقة لكى تحدث تحتاج إلى الخفاء، وبدون خفاء ليس هناك انكشاف أصلاً. لذلك فالخفاء ينتمى إلى الحقيقة، إنه أخص ما يخصها.

(٢٧) خفاء الكائن فى كليته هو أقدم من كل تجلٍ لهذا الكائن المفرد أو ذاك، بمعنى أنه هو شرط إمكانية هذا التجلى. وعليه فالخفاء لا ينشأ لاحقًا عن عملية الانكشاف كحد لها، بل هو بداية الانكشاف وشرط إمكانيته .

(٢٨) إن الخفاء هو شرط إمكانية ترك الكائن يكون. ترك الكائن يكون يبقى فى كشفه مرتبطًا بالاختفاء، لأن الاختفاء هو الذى يسمح بالتجلى والانكشاف، كما أنه يبقى مختفيا لأننا فى العادة نكون منشغلين بالكائن الذى يتجلى لنا ولا ننتبه لترك الكون الذى فيه يتجلى هذا الكائن.

(٢٩) "das Unwesen" اللاماهية. تعنى اللاماهية عادة، أو بتعبير هايدجر "فى البداية وفى الغالب"، تشويها أو تحريفًا للماهية بمعنى ما هو عام ومجرد . أما هايدجر فيقصد باللا-ماهية "das Un-wesen" ما

يسبق الماهية بمعنى العام، ما ليس بعد ماهية، أى الحالة التى تسبق الماهية وتقوم كأساس لها، أو الماهية فى حدوثها قبل أن تصير ماهية، ما قبل تاريخ الماهية.

(٣٠) نشير هنا إلى أن هايدجر يؤول العزم الذى يرتبط عنده بالوجود الأصيل ليس كفعل إرادى للذات، بل كإلغاء للانغلاق .

(٣١) النسيان يثَبِّت غياب السر بحيث إنه يأخذ مكانه .

(٣٢) "insistent" منغلق. يستعمل هايدجر هذا النعت المشتق من الفعل "insistieren" الذى يعنى: ألح، أصر، تشبث، تمسك. إن الإنسان لا يوجه اهتمامه إلى انفتاح الكائن وتجليه، بل يظل متمسكًا فى تصلب وإصرار بالكائن المفرد الذى يتجلى له وبما يتيحه هذا الكائن من إمكانيات، معتقداً أن هذا الكائن يتجلى من تلقاء ذاته أى أن تجليه لا يتوقف على انفتاح المجال المفتوح الذى يتجلى فيه. هذا الإصرار على الاهتمام بالكائن وبالكائن وحده هو ما يميز الوجود غير الأصيل وهو ما عبر عنه هايدجر فى "منبع الأثر الفنى" بالانغماس أو الغرق فى الكائن، حيث يبقى الإنسان منغلقا فى الكائن دون أن ينفتح لانفتاح الكون وحقيقته. لهذا ترجمنا الفعل "insistieren" بـ: انغلق والنعت "insistent" بـ : منغلق. تجدر الإشارة هنا إلى أن هايدجر يستعمل الفعل "insistieren" على الرغم من أنه قليل الاستعمال فى اللغة الألمانية ليقابله بالفعل "ek-sistieren" فى حين أن السابقة "ek" تشير فى اللغة الإغريقية إلى الخروج وبالتالى الانفتاح، فإن السابقة "in" تشير فى اللغة اللاتينية إلى الدخول وبالتالى إلى الانغلاق .

(٣٣) الانغلاق لا يلغى التخارج بل يتوقف عليه. إن الإنسان لا يمكن أن يصر على الكائن وأن ينغلق فى دائرته إلا لأنه يتجلى له، وهو لا يمكن أن يتجلى له إلا لأنه يقيم فى المجال المفتوح، أى لأن وجوده يتميز بالتخارج. الوجود المتخارج للإنسان هو شرط إمكانية انغلاقه وانغماسه فى الكائن، لكن هذا الانغلاق هو كيفية غير أصيلة للوجود .

(٣٤) "das Irren" التيهان ؛ "die Irre" التيه. يجب فهم التيهان كفعل أو كحدث، أما التيه فهو الميدان الذى يحدث فيه التيهان، التيه هنا بمعنى المكان الذى ليست فيه علامة يمكن الاهتداء بها.

(٣٥) يقال فى اللغة الألمانية "in die Irre gehen" بمعنى تاه، وترجمتها الحرفية هى: سار إلى التيه؛ بدل ذلك يقول هايدجر "in der Irre gehen" وترجمتها الحرفية هى سار فى التيه. يقصد بذلك أن التيه ليس مكانا يقوم خارج الإنسان بحيث إنه يمكن أحيانا أن يسير أو ينجرف إليه، بل إن الإنسان يوجد دائمًا فى التيه أى يقوم أصلا فيه لأنه ينتمى لماهية الحقيقة .

(٣٦) "das Gegenwesen" الماهية المضادة. اللاحقيقة كتيه هى الماهية المضادة للماهية الأصلية للحقيقة، لأن التيه يعنى استمرار الخفاء فى الكشف والانكشاف .

(٣٧) يحاول هايدجر هنا أن يفكر الضرورة انطلاقا من تحديد الكينونة كمحل لحدوث الحقيقة. إن الإنسان فى كينونته خاضع لسيادة السر بصفته منسيًا وفى الوقت نفسه لإلحاح التيه، إنه يقوم دائما فى "الضيق" "die Not" الناجم عن إكراه die Nötigung كل منهما. الكينونة هى التوجه "die Wendung" فى

الضيق "in die Not" هذا هو المعنى الأصلى للضرورة "die Notwendigkeit" ما يوجه الضيق، يضبطه وينظمه. ومن هذا المعنى ينبثق المعنى المتداول للضرورة أى الخضوع للإكراه، أى لما هو ضرورى بمعنى ما لا مناص منه .

(٣٨) "die Entschlossenheit" تعنى عادة العزم، لكن هايدجر يكتبها هنا بهذه الكيفية ليذكرنا بأنه يجب قراءتها ليس بمعنى العزم كفعل إرادى للذات، بل بمعنى إلغاء الانغلاق أى الانفتاح للسر.

(٣٩) يرى «كانط» فى القولة التى يوردها هايدجر فى فقرة سابقة أن على الفلسفة أن تثبت صفاءها، أى أن لا تسمح بأى تدخل يفرض ذاته عليها من الخارج، باحترام قوانينها الخاصة. ولكن هايدجر يتساءل: هل تحقق الفلسفة بهذا الاحترام ماهيتها الأصلية، أم أن ما يوجهها هى ذاتها إلى هذا الاحترام هو حقيقة ذلك الذى تكون قوانينها قوانين له، أى حقيقة الكون.

(٤٠) خلال مسار المحاضرة يحدث تحول فى مفهوم الحقيقة حيث يتم الانتقال من الحقيقة كصواب إلى الحقيقة كلاّخفاء. لكن التحول يطال أيضا مفهوم الماهية. فى بداية المحاضرة يتم فهم الماهية "das Wesen" بمعنى المفهوم العام الذى تندرج تحته الأشياء الجزئية، أى فى سياقنا بمعنى الكلى المجرد الذى يميز كل حقيقة من حيث هى حقيقة. أما الآن فيقرأ هايدجر كلمة الماهية "das Wesen" كمصدر للفعل الألمانى "wesen" الذى لا يستعمل اليوم فى اللغة الألمانية، وذلك لإضفاء طابع الفعل والحدوث على الماهية. وهكذا فماهية الحقيقة تعنى الآن حدوث انكشاف الكون، هى الحدوث الواحد المختفى للتاريخ الفريد لانكشاف الكون.

(٤١) تعنى "realitas" فى اللغة المدرسية مضمون شىء ما، مجموع التحديدات الأساسية التى تميز شيئا ما بغض النظر عن وجوده الواقعى أو عدم وجوده.

(٤٢) يستعمل هايدجر أحيانًا الصيغة الألمانية القديمة لفعل الكون "das Seyn" ليميز بين الكون "das Sein" كما تفكره الميتافيزيقا والكون "das Seyn" كما يفكره هو. إن تيه الميتافيزيقا يتجلى فى أنها تفكر الكائن ككائن، تفكر الكائن فى ضوء كونه أو تفكر كون الكائن، لكنها لا تفكر الكون ككون ، أى لا تفكر الكون فى اختلافه عن الكائن ، بل تتعامل معه ككائن . فى نصوص أخرى يستعمل هايدجر لفظ "die Seiendheit" الكائنية الذى ينحته هو نفسه للدلالة على الكون كما تفكره الميتافيزيقا.

(٤٣) ماهية الحقيقة هى حقيقة الماهية: لا يتعلق الأمر هنا بمفارقة ولا بمجرد قلب لترتيب الكلمات، ذلك أن كلمتى الماهية والحقيقة تتخذان فى كل مرة معنى مختلفا. فى عبارة "ماهية الحقيقة" تعنى الحقيقة الصواب كسمة للمعرفة وتعنى الماهية الكلى المجرد المشترك بين كل ما هو حقيقى. أما فى عبارة "حقيقة الماهية"، فتعنى الحقيقة الانفراج الحاضن أو المحتضن، أى الانفتاح الذى يقوم فيه الكائن ويتجلى فيه، وتعنى الماهية حدوث الكون.

(٤٤) "das Subjekt" تعنى هنا الفاعل فى الجملة. ماهية الحقيقة هى حقيقة الماهية. الفاعل فى هذه الجملة هو حقيقة الماهية. بمعنى أن ماهية الحقيقة تتوقف على حقيقة الماهية، وهذا يتجلى بوضوح من خلال الصيغة الأخرى لهذه الجملة: حقيقة الماهية، أى حقيقة أو انفتاح الكون، أى الانفراج المحتضن هو الذى يجعل الحقيقة مفهومة كتوافق بين المعرفة والكائن أو بين الحكم والشىء تحدث وتتحقق.

(٤٥) الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو: ماهية الحقيقة هى حقيقة الماهية ، هذا الجواب ليس قضية، أى ليس حكما تصدره ذات حول موضوع، بل هو قولة انعطاف فى تاريخ الكون. إن الانتقال من ماهية الحقيقة إلى حقيقة الماهية هو انقلاب أو انعطاف "Kehre" يتعلق بتاريخ الكون، إنه حدث ينتمى لتاريخ الكون وليس مجرد تحول فى موقف ذاتى ، يستعمل هايدجر لفظ الانعطاف "die Kehre" أساسًا ليس للتعبير عن تحول فى موقفه الفكرى ، بل عن حدث يتعلق بتاريخ الكون .

(٤٦) الحقيقة هى الانفراج المحتضن كسمة للكون ، ولهذا فالكون يظهر بدئيًا كانسحاب واختفاء. الاحتضان "die Bergung" والاختفاء "die Verbergung" مترابطان. إن احتضان شىء ما يكون بإدخاله إلى الخفاء، كما أن إخفاء شىء ما، تخبئته ، خزنه وستره لا يعنى فقط إبعاده عن الأنظار، بل فى الوقت نفسه صيانته وحمايته والمحافظة عليه. راجع تقديم ترجمتنا لـ "منبع الأثر الفنى".

(٤٧) مجال مشروع الكون حسب "الكون والزمان" هو المجال أو الأفق الذى يتم انطلاقًا منه فهم الكون، وهو ما يسميه هناك معنى الكون وما يقول عنه بعد ذلك بأنه هو انفتاح أو حقيقة الكون.

(٣) تخطى الميتافيزيقا

تقديم

كتب هايدجر نص "تخطى الميتافيزيقا" فى الفترة الممتدة بين (١٩٣٦ – ١٩٤٦) ونشره ضمن مؤلفه "محاضرات ومقالات" سنة ١٩٥٤ .

يطرح هذا النص على القارئ صعوبات كبرى فى الفهم، فهو من جهة يتكون من مقاطع عديدة يبدو كل منها كما لو كان مستقلاً عن الأخرى إلى حد أنه يصعب إدراك الروابط التى تربط بين مجموع المقاطع، ومن جهة أخرى يتسم النص فى جل فقراته بتركيز شديد، فهايدجر يورد أحياناً بعض الأفكار الأساسية بأسلوب تقريرى وباقتضاب شديد دون أن يتوقف عندها ويحللها بتفصيل، ربما يعود ذلك إلى أن تلك الأفكار توجد مفصلة فى نصوص كتبها فى الفترة نفسها تقريباً وخاصة محاضراته ودراساته التى نشرها فيما بعد فى جزأى مؤلفه "نيتشه"، ومراعاة لذلك سأبتدئ بسرد مركز للأطروحات الأساسية فى هذا النص آملاً أن يساعد ذلك القارئ على إدراك الوحدة الداخلية للنص والروابط التى تربط بين مختلف فقراته. بعد ذلك سأنتقل إلى عرض الخطوط العريضة لحوار هايدجر مع الميتافيزيقا دون أن أتقيد بكيفية صارمة بخطوات النص. وآمل أن أقدم بذلك خلفية تساعد القارئ على إدراك الإشارات المركزة الواردة فى النص.

يمكن إيجاز الأطروحات الأساسية للنص كما يلى:

١ – ليست الميتافيزيقا مجموعة من الآراء والتصورات فحسب، وليست مجرد مادة دراسية تنتمى للفلسفة، بل هى قبل كل شىء تاريخ حقيقة الكائن، إن الميتافيزيقا هى كيفية لتجلى الكائن، وتبعاً لذلك فهى تحدد أسلوب التعامل مع الكائن.

٢ – إن سيطرة الميتافيزيقا لا تنتهى مع ظهور العلم والتقنية الحديثين، بل إن العالم الحديث يقوم فى مختلف أشكاله ومظاهره على أساس الميتافيزيقا.

٣ – إن نيتشه فى قلبه للأفلاطونية لا يغادر الميتافيزيقا بل يبقى قائماً فى إطارها وواقفاً على أرضيتها، إن فلسفة نيتشه تستخلص النتائج القصوى للميتافيزيقا الحديثة وتمثل اكتمال الميتافيزيقا، ولهذا فالحوار مع نيتشه هو فى الوقت نفسه حوار مع التفكير الغربى بأكمله.

٤ – ميتافيزيقا نيتشه تصور مسبقاً الملامح الأساسية للعصر الحاضر، عصر الميتافيزيقا المكتملة، الذى يتسم بالصراع من أجل السيطرة على الأرض والذى لا يظهر فيه الكائن بمختلف قطاعاته بما فيها الإنسان والثقافة إلا كموضوع للإخضاع التقنى والاستثمار الصناعى.

٥ – إن التمعن فى ميتافيزيقا نيتشه وبالتالى فى الميتافيزيقا كتاريخ للغرب يضعنا أمام السؤال الحاسم فى عصرنا الحاضر: هل يجب متابعة غزو الأرض من أجل السيطرة عليها، أم يجب التخلى عن ذلك لفائدة حقيقية أكثر بدئية وقرار من أجل علاقة أخرى بالكائن؟

يحتل حوار هايدجر مع التقليد الفلسفى الغربى مكانة مهمة فى تفكيره منذ مؤلفه الأساسى "الكون والزمان"، فهايدجر يعتبر فى مقدمة هذا المؤلف أن نقض التصورات الأنطولوچية للميتافيزيقا التقليدية جانب أساسى فى معالجة سؤال الكون، ولهذا كان من المفروض أن يضم النصف الثانى من هذا المؤلف تحديداً لمعنى الكون يتم على ضوئه نقض الأنطولوجيا التقليدية، ولم ينجز هايدجر أبداً النصف الثانى من هذا المؤلف، لكن هذا لا يعنى أنه تخلى عن المهام التى كان ينبغى إنجازها، بل فقط أنه كان يبحث عن طريق آخر لإنجازها.

فى محاضرة "فى ماهية الحقيقة" سيصل تفكير هايدجر إلى تجربة حاسمة هى أن هناك تيها أساسياً هو تيه الميتافيزيقا فى معالجتها لسؤال الكون، "ذلك السؤال المتيه أساساً وبالتالى الذى لم يتم بعد ضبطه فى تعددية دلالته." إن الميتافيزيقا حسب تجربة هايدجر هى حقيقة يتم فيها تفكير الكائن ككائن، أى الكائن فى كونه أو من جهة كونه، لكن لا يتم فيها تصور الكون ذاته صراحة ككون وبالتالى انطلاقاً من حقيقته، إن الميتافيزيقا تعتقد أنها تتصور حقيقة الكون، لكنها فى واقع الأمر لا تتصور إلا الكائن

فى حقيقته: هذا هو تيه سؤال الميتافيزيقا، هكذا سيتجه هايدجر إلى بسط سؤال الكون فى حوار مع الميتافيزيقا التى تحدد حسب هايدجر التاريخ والتفكير الغربيين. إن التمعن التاريخى حول الميتافيزيقا لا يكتفى بالوقوف عند أنساق ميتافيزيقية محددة، بل يعمل على النفاذ إلى الميتافيزيقا فى وحدتها دون أن يهمل الفروق القائمة بين مختلف المواقف الميتافيزيقية. لإدراك الميتافيزيقا فى وحدتها وعمقها ولبلوغ أساس ماهيتها يجب الرجوع إلى بدء الميتافيزيقا كتيه للتساؤل عن الكون، يحدد هايدجر هذا البدء عند أفلاطون، لهذا ففى الوقت نفسه الذى كان فيه هايدجر يهيئ محاضرته "فى ماهية الحقيقة" كان يشتغل أيضاً فى دراسته عن "نظرية أفلاطون حول الحقيقة".

إن تأمل هايدجر فى بدء الميتافيزيقا مع أفلاطون ليس تفكيراً حول أمرٍ ماض انتهى وانقضى وأصبح لا يهمنا، فما حدث مع أفلاطون ما زال يحدد حاضرنا، بل ومستقبلنا، إن هايدجر يفكر الميتافيزيقا كحقيقة للكائن، الكيفية التى يتجلى لنا بها الكائن تحدد أسلوب تعاملنا معه، وبالتالى تاريخنا. فالميتافيزيقا هى الأساس الحامل ليس للتفكير الغربى فقط، بل للتاريخ الغربى برمته، لهذا فالتحول الذى ابتدأ مع أفلاطون هو قرار يهم التاريخ الغربى ويحدد حتى عصرنا المطبوع بسيطرة التأويل العلمى - التقنى للعالم، إننا ننساق بسهولة إلى الاعتقاد بأن عصرنا الحاضر قد ترك الميتافيزيقا وراءه وأن ما يحدد حياتنا اليوم هو الأسلوب العلمى - التقنى فى تأويل الكائن والتعامل معه، هذا الأسلوب الذى يتسم بالفعالية والتحكم فى الواقع، لكن هايدجر يبدد هذا الاعتقاد ويبين أن الحضارة الكونية القائمة على العلم والتقنية لا تترك الميتافيزيقا وراءها، بل على العكس من ذلك إن الحضارة العلمية - التقنية ونظام المجتمع الملائم لها - هى الشكل الذى تتخذه الميتافيزيقا اليوم، أى فى مرحلة اكتمالها. وإذا كان عالمنا الحاضر يعتقد أنه لم يعد فى حاجة إلى الميتافيزيقا، فذلك يرجع فقط إلى أن الميتافيزيقا تقوم فى أساسه، إن اهتمام هايدجر بفلسفة أفلاطون ليس إذن هروباً من الواقع الذى يحدد حياتنا اليوم، بل هو مساهمة ضرورية لفهم ما يحدث فى عصرنا المطبوع بسيطرة الأسلوب التقنى فى تأويل الكائن وتنظيمه والسيطرة عليه.

يبرز هايدجر التحول العميق الذى عرفه الفكر الإغريقى مع أفلاطون ونشأت

بمقتضاه الميتافيزيقا من خلال متابعة التحول الذى عرفه مفهوم الحقيقة **alétheia** معه، نترجم هذه الكلمة الإغريقية عادة بكلمة الحقيقة ونعتبر هذه خاصية لمعارفنا وأحكامنا. على خلاف ذلك يزعم هايدجر أن كلمة **alétheia** تعنى فى التجربة الإغريقية المبكرة اللاخفاء، عندما نترجم الـ **alétheia** بكلمة حقيقة ونعتبرها خاصية للحكم والمعرفة، فإننا نؤول التجربة الإغريقية للمفكرين الأوائل انطلاقًا من قرار تم اتخاذه فيما بعد. بعبارة أخرى: إن المعنى الذى اتخذته الـ **alétheia** مع أفلاطون وأرسطو أصبح يوجه فهمنا وتأويلنا للفكر الإغريقى السابق عليهما أيضًا، وهذا ما أدى إلى إخفاء وتقنيع التجربة الأصلية للمفكرين الإغريق الأوائل، إن الحقيقة كما يفهمها أفلاطون وأرسطو، أى كصواب للتفكير والحكم، ليست هى الماهية الأصلية للحقيقة، لكن هذه الماهية غير الأصلية، الفرعية أو المشتقة، فرضت نفسها على مر العصور كمقياس وأصبحت تحدد فهمنا حتى للتجربة السابقة على أفلاطون وأرسطو، لهذا يحاول هايدجر أن يعود إلى الماهية الأصلية للحقيقة وأن يبين كيف حدث تحول هذه الماهية الأصلية وكيف أصبح هذا التحول حاسمًا.

يبرز هايدجر من خلال رجوعه إلى تجربة المفكرين الإغريق الأوائل أن الـ **alétheia** لم تكن تفهم فى الأصل كسمة للتفكير أو القول الصائب، بل كسمة للكائن ذاته من حيث إنه يبزغ ويتبدى، من حيث إنه يأتى إلى المجال المفتوح، أى من حيث إنه يخرج من الخفاء إلى لاخفاء كونه، لهذا يزعم هايدجر أن الترجمة السليمة التى ترى الـ **alé-theia** إغريقيًا هى اللاخفاء، الحقيقة كاللاخفاء ليست فى الأصل سمة للتفكير والقول، بل للكائن ذاته، إن الكائن ذاته يتميز باللاخفاء. وواضح أن معارفنا وأفكارنا عن الكائن تتوقف أولاً على قيام هذا الكائن فى اللاخفاء، لكن اللاخفاء لا يعتبر فى التجربة الأصلية سمة إضافية أو خاصية تلحق الكائن بعديًا، بل إن الكائن لا يكون كائنا إلا ببزوغه وخروجه إلى اللاخفاء. اللاخفاء ينتمى إذن إلى الكون ذاته، فى التجربة الأصلية للمفكرين الإغريق الأوائل تم تفكير هذا التلازم بين الحقيقة والكون.

كيف فقدت إذن الحقيقة، الـ **alétheia** ، ماهيتها الأصلية وأصبحت خاصية للتفكير والحكم؟ هذا هو مدار التحول الذى حصل مع أفلاطون. ينعت هايدجر هذا التحول بأنه سقوط أو تحريف للتجربة الإغريقية الباكرة، لكن هايدجر لا يعنى بذلك أن

هذا التحـول نشـأ باستقلال عن التجربة الإغريقية الأصلية لكى يؤثر عليها بعد ذلك، إن هذا التحول متضمن فى تلك التجربة ذاتها، حيث إن التحريف والسقوط الذى يتكلم عنه هايدجر قائم كإمكانية فى تلك التجربة الأصلية ذاتها وحدث انطلاقا منها وليس خارجها أو على هامشها، والأمر المثير فى تأويل هايدجر هو حرصه على أن يبين كيف أن هذا التحول فى ماهية الحقيقة الذى يحرف التجربة الإغريقية المبكرة ويقنعها ويخفيها يتخذ منطلقه منها ذاتها.

الخيط الموجه الذى يهتدى به هايدجر فى تأويله لهذا التحول هو أن التفكير الغربى بأكمله ينطلق على كيفية ضمنية من قرار مسبق حول ماهية الكون يعتبر أن الكون يعنى الحضور الدائم، فهم الإغريق الكون كـ **phúsis**. لم تكن هذه الكلمة تعنى الطبيعة بالمعنى السائد اليوم، أى كقطاع للكائن فى مقابل الروح أو الثقافة، بل كانت تعنى عند قدماء الإغريق كونَ الكائنِ ذاتَه، أى بزوغ الكائن وخروجه إلى اللاخفاء، أو قدوم ما هو حاضر إلى مجال الحضور. كل ما يأتى إلى الحضور يتبدى فى هيئة ما، فى منظر أو مظهر، لا يمكن للكائن أن يبزغ وأن يكون حاضراً إلا إذا اتخذ هيئة، تعنى الهيئة أو المنظر فى اللغة الإغريقية **eídos** أو **idéa**. يزعم هايدجر أن هذه الكلمة كانت تعنى فى اللغة المتداولة اليومية إلى وقت أفلاطون وأرسطو المنظر الذى يظهر به شيىء ما لعيننا الحسية. أفلاطون لا يقصر الـ **eídos** على الهيئة التى يتقدم بها الكائن للعين الحسية، بل يوسع مدلول هذه الكلمة لتصبح دالة على الكيفية التى يتم بها إدراك الكائن بالمعنى الواسع أى تلقيه فى حضوره، لكن إلى هذا الحد يبقى أفلاطون وفيًا للتجربة الإغريقية الأصلية ؛ ذلك أنه إذا كان الكون مفكراً كـ **phúsis** يعنى بزوغ الكائن وخروجه إلى اللاخفاء، فإن ذلك يتضمن أن الكائن يتوفر على هيئة أو مظهر **eídos** يقوم فيه ويقدم ذاته من خلاله، لكن تحريف التجربة الأصلية يبتدئ فى تلك اللحظة التى لا تبقى فيها الـ **idéa** مجرد نتيجة لكون الكائن، بل تصبح فيها هى الكون ذاته، وهذا هو ما حدث مع أفلاطون بالضبط، إن الـ **idéa** لم تبق سمة للكائن من حيث إنه يتقدم للنظر، بل أصبحت هى ما يحدد كون الكائن، إن كون الكائن يكمن فى منظره، المنظر، الـ **idéa** ، التى ليست الآن طابع ما يمكن إدراكه حسيا، بل كل ما يتم تلقيه على نحو ما، تحدد ماذا يكون الكائن. الكون كـ **idéa** يعبر عن ماذا يكون الشيء، أى عن

ماهيتــه. إن الماهيــة هى التى تحدد كون الكائن، لهذا فإن الكلمة الإغريقية **ousía** التى تعنى فى الأصل كون الكائن، أو كما يقول هايدجر، كائنيته، أصبحت تترجم بكلمة ماهية **Wesen** ، وهذه الترجمة لها ما يبررها لأن كون الكائن أصبح يكمن منذ أفلاطون فى ماهيته.

لكن كيف اكتسبت الماهية هذه الأسبقية؟ لماذا وجد الإغريق كون الكائن فى ماهيته؟ نظراً لأن الكون يفهم مسبقا كحضور دائم، فإن ما يحقق الحضور الدائم فى كائن ما على أكمل وجه هو ما يمثل كون هذا الكائن، والحال أن ما يتسم بالحضور الدائم فى شىء ما هو ماهيته، إن ماهية الكائن هى التى يتحقق فيها الحضور الدائم على أكمل وجه، فماهية الكائن هى دائمة الحضور حتى قبل أن تنشأ الكائنات المفردة وبعد أن تنحل، وعليه فإن الـ **idéa** هى التى تعبر عن كون الكائن وليس واقعيته الفعلية.

بموازاة مع تحديد الكون كـ **idéa** يحدث تحول حاسم فى ماهية الحقيقة. بفضل هذا التحول ستكتسب الـ **idéa** الأسبقية إزاء الـ **alétheia** ، إزاء الحقيقة مفهومة كلاخفاء، إن الـ **idéa** ستصبح محدِّدة بالنسبة للحقيقة، فالحقيقة سوف لن تبقى تفهم انطلاقا من اللاخفاء، بل من الـ **idéa**.

إن ما يحقق فكرة الكون باعتباره حضوراً دائما على أكمل وجه هو ماهية، **idéa**، هذا الكائن. لهذا فإن الـ **idéa** تمثل ما هو كائن بالمعنى الحق فى الكائن، وبالتالى ما هو أكثر كونا فيه. أما الكائن المفرد الواقعى فسينظر إليه انطلاقًا من ذلك على أنه يشوه ويحرف الـ **idéa** الخالصة، أى كون الكائن. إن الكائن المفرد هو أيضاً كائن، لكن ليس بالمعنى الحق، لأنه يحصر ويشوه الـ **idéa** التى هى وحدها ثابتة ودائمة الحضور. الـ **idéa** تصبح هى النموذج، المثال، فى حين أن ظهور الكائن لا يبقى هو بزوغ المختفى وخروجه إلى اللاخفاء، بل هو تشويه النموذج، أى ظهور النسخة، نظراً لأن الكائن بحق هو الـ **idéa** ، ونظراً لأن هذه هى النموذج والمثال، فإن كل فتح للكائن يجب أن يسعى إلى التطابق مع الأصل والنموذج، أى أن يصوب نحو المثال أو الفكرة ويهتدى به. هكذا تصبح الحقيقة هى صواب الرؤية، إن صواب الرؤية، أى مطابقتها للمثال، للكائن الحق. ... ما يقرر الآن حول الحقيقة.

فى التجربة الإغريقية الأصلية يعتبر صواب الرؤية مجرد نتيجة تترتب عن الحقيقة مفهومة كاللاخفاء للكائن، فتصويب النظر نحو شيء معين والاهتداء به والتطابق معه لا يمكن أن يحدث إلا فى مجال مفتوح مسبقًا، وإلا إذا كان هذا الشيء قائمًا فى مجال اللاخفاء، لكن الصواب الذى هو مجرد نتيجة لماهية الحقيقة مفهومة كاللاّخفاء يرفع ليصبح هو ماهية الحقيقة، إن الحقيقى الآن هو ما يهتدى بالـ **idéa** ويصوب نحوها ويتوافق معها.

إن تحريف التجربة الأصلية لا يكمن فى نسب الـ **idéa** إلى الكائن اللامختفى، ذلك أن اللامختفى لكى يكون لامختفيًا يجب بالضرورة أن يقدم ذاته فى منظر أو مظهر، أن يتخذ هيئة أو وجها. ولكن التحريف يبتدئ عندما تصبح الـ **idéa** ، التى هى فى الأصل مجرد نتيجة للحقيقة مفهومة كلاخفاء، هى التى تقرر فى شأن الحقيقة. إن الـ **idéa** لا تبقى فى خدمة اللامختفى بحيث تقدمه وتمثله، بل إنها الآن تقرر فى ما ينبغى أن يعتبر حقيقيا أى لامختفيا. لا تبقى الـ **idéa** مجرد سطح تتقدم من خلاله الـ **alétheia**، بل تصبح هى الأساس الذى يجعلها ممكنة. إن الـ **idéa** هى مقياس الحقيقى والكائن، فالكائن الحسى ليس كائنًا إلا لأنه يشارك فى الـ **idéa**. هكذا يتم وضع الـ **alétheia** تحت نفوذ الـ **idéa**.

مع تحول ماهية الحقيقة سيتحول أيضًا موطنها أو موضعها، إن الحقيقة كاللاخفاء تعتبر سمة أساسية للكائن، إنها تنتمى للكون ذاته، أما الحقيقة كصواب للرؤية فهى سمة للسلوك البشرى إزاء الكائن. وهكذا ينتقل موطن الحقيقة إلى الحكم والقضية. نظرا لأن الحقيقة لا تبقى سمة للكائن ذاته، بل تصبح صفة لسلوكنا إزاءه، لرؤيتنا له بالمعنى الواسع لكلمة الرؤية، فإن هذه الرؤية يجب أن تتلقى تكوينا يجعلها قادرة على الاهتداء الصائب بالفكرة أو المثال **idéa** . هكذا يحظى التكوين كاهتمام بصواب الرؤية والاهتداء بالفكرة بميزة خاصة. لهذا يقول هايدجر إنه مع نشأة الميتافزيقا نشأت أيضا النزعة الإنسانية أى الاهتمام بالإنسان من أجل تحريره إلى ذاته وإلى إمكانياته. يرى هايدجر أن محور أسطورة الكهف لأفلاطون هو التكوين بهذا المعنى.

مع ميتافيزيقا أفلاطون بدأ تقنيع الماهية الأصلية للحقيقة كاللاخفاء، وهذا التقنيع سيتأكد ويتعمق في العصر الحديث ليبلغ ذروته في عصر سيادة الفهم العلمي - التقني - للعالم، لكن هايدجر لا يعني بذلك أن الموقف الميتافيزيقي الإغريقي مازال مسيطراً إلى الآن، إن التأويل الحديث للكون والحقيقة يختلف اختلافًا واضحًا عن التأويل الإغريقي، ولكنه يبقى مع ذلك قائما على أرضية الميتافيزيقا، دون أن ينفي ذلك أنها قد عرفت في العصر الحديث تحولاً عميقًا، ويحاول هايدجر أن يبين ملامح الموقف الميتافيزيقي الحديث انطلاقًا من توضيح الكيفية التي يفهم بها هذا الموقف الحقيقة والكون.

مع أفلاطون أصبحت الحقيقة تكمن في صواب المعرفة، أما في العصر الحديث فقد أصبحت يقينًا، إن الحقيقي هو ما نعرفه ونتمثله بيقين، وهذا يعني أن التفكير البشري ذاته أصبح هو الذي يقرر بصدد الحقيقة. مقياس حقيقة المعرفة يكمن الآن في المعرفة ذاتها، في يقينها بذاتها، هكذا يصبح التفكير ويقينه هو مقياس الحقيقة، هو الحَكَم الذي يقرر بصدد ما هو حقيقي وما ليس حقيقيا. حقيقة المعرفة لا تكمن إذن في مطابقتها لكائن يقوم خارجها، بل في مطابقتها لذاتها، في يقينها من ذاتها.

تفهم الميتافيزيقا الحقيقة كيقين، لكن هذا الفهم لا يلغي الفهم الإغريقي للحقيقة كصواب، بل بالعكس يقوم على أساسه ويؤكده، إن فهم الحقيقة كيقين ليس ممكنًا إلا على أساس فهمها كصواب، اليقين هو شكل خاص للصواب. فالحقيقة كيقين تفترض هي أيضًا تصويبًا نحو شيء ما، لكن ما يتم التصويب نحوه حسب الفهم الحديث للحقيقة ليس الكائن، بل القدرة المعرفية، مبادئ العقل أو الشروط القبلية للمعرفة، إن المقياس الآن هو الإنسان ذاته ويقين تمثله.

تفترض الحقيقة سواء في الفهم الإغريقي أو الحديث تصويبًا نحو شيء ما. في العصر الحديث يتم التصويب نحو الذات البشرية، أما في ميتافيزيقا أفلاطون فيتم نحو المثال. الذات بالمعنى الحديث والمثال الأفلاطوني يشتركان في أنهما يدلان من منظورين متباينين على الكائن بالمعنى الحق، الكائن المتميز، الكائن الأكثر وجوداً. هكذا تفترض الحقيقة سواءً في الموقف الميتافيزيقي الإغريقي أو الحديث تصويبًا نحو الكائن الحق،

الكائن المتميز، وهنا تتبين لنا سمة أساسية للميتافيزيقا حسب هايدجر وهو أنها تؤسس دائمًا الكون والحقيقة انطلاقًا من كائن متميز.

يرى أفلاطون هذا الكائن المتميز كمثال idéa لأنه هو ما يحقق على أكمل وجه فهم الكون كحضور دائم، أما "ديكارت" فى العصر الحديث فلم يبق بإمكانه أن يعتبر الـ idea هى الكائن المتميز، لأنه يفكر الـ idea كـ perceptio أى كتمثل، أى بصفتها المتمثَّل الذى يضعه فعل التمثل البشرى، إن الكائن يفهم فى العصر الحديث كموضوع للتمثل كما أن الكون يفهم كموضوعية وتمثلية. إن التمثل البشرى إذن هو الذى يقرر حول كون الكائن. لهذا فإن الكائن المتميز يجب أن يكون، انسجامًا مع الفهم الذى يأخذ الكون باعتباره حضورًا دائمًا، هو الكائن الحاضر دومًا فى التمثل، الكائن الذى يرافق تمثُّله كلَّ تمثلاتنا، أى الكائن الذى نتمثله بيقين، أى بكيفية لا يمكن الشك فيها، مع كل تمثل، هذا الكائن حسب "ديكارت" هو الأنا الذى يعتبر الأساس الراسخ الدائم لكل تمثل.

بذلك يظهر أن التمثل يحتل مكانة أساسية فى الميتافيزيقا الحديثة، لكن موازاة مع ذلك سيعرف التمثل تحولاً حاسمًا فى ماهيته، كان الفكر الإغريقى يفهم الكائن بصفته ما يبزغ وينفتح من تلقاء ذاته، ما يحضر ويغمر فى حضوره الإنسان ويأتى إليه، وبموازاة مع ذلك كان يفهم الإنسان بصفته ذلك الكائن الحاضر الذى ينفتح لكل ما هو حاضر، بهذا المعنى كان التمثل يعتبر تلقيًا وتقبلاً، أما فى العصر الحديث فقد أصبح التمثل استجوابًا أو استنطاقًا للكائن بالمعنى القضائى، لهذا السبب ليس من المصادفة أن يشبه "كانط" فى تصديره للطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص" العالِمَ بالقاضى الذى يستنطق الشهود ويستجوبهم مستدرجًا إياهم للإجابة على أسئلته، فمع أفلاطون أصبح التمثل البشرى هو محل القرار حول الكون والحقيقة، أما الآن فإنه سيرتفع إلى مرتبة الحَكَم. إن الكائن لا يكون كائنا حسب أفلاطون إلا عندما يتوافق مع الـ idéa. لكن الـ idéa ليست هى الـ perceptio بالمعنى الحديث، أى ما يتم تمثله فى التمثل البشرى. فى المثال idéa الأفلاطونى ما زال يسود أثر للبدء الإغريقى، للحقيقة كلاخفاء، على الرغم من أن هذا الأخير يوضع تحت نفوذ المثال. أما فى العصر الحديث فإن الكائن لا يكون كائنا إلا من حيث إنه يوضع بيقين أمام التمثل البشرى، إن التمثل هو الحَكَم الذى يقرر الآن بصدد الحقيقة والكون.

نظراً لأن التمثل هو سلوك للإنسان، فإن مكانة الإنسان وماهيته ستعرفان أيضاً تحولاً حاسمًا فى العصر الحديث، وهكذا سيصبح الإنسان نقطة مرجعية أو محوراً للكائن وحقيقته، إن الإنسان يجعل ذاته مقياسًا ووسطًا للكائن فى كليته، إن ما يمكن وضعه أمام التمثل البشرى بيقين هو وحده ما يعترف به كحقيقى وككائن، وبموازاة ذلك سيحدث تحول فى تحديد ماهية الإنسان هى أيضًا، ويتجلى هذا التحول فى أن الإنسان سيعتبر ذاتًا، ولا يتعلق الأمر هنا بتغيير فى الاسم فقط، بل بتحديد جديد لماهية الإنسان وبموقف ميتافيزيقى جديد، إن كلمة الذات **Subjekt** تنحدر من الكلمة اللاتينية **subiectum** التى هى ترجمة، أى حسب هايدجر تأويل وتحريف، للفظ الإغريقى **hupokeímenon**. قبل العصر الحديث لم تكن هناك علاقة خاصة لـ **subiectum** بالإنسان. كانت كلمة **subiectum** تعنى ما يقوم كأساس فى كل كائن كيفما كان، وكل ما هو قائم بذاته كان يعتبر **subiectum**. أما فى العصر الحديث فقد أصبح هذا اللفظ يستعمل للدلالة على الإنسان وحده ولم يبق من الممكن استعماله للدلالة على الكائنات الأخرى. وأصبح الإنسان وحده ذاتا، **subiectum** بالمعنى الحق لأنه هو الذى يقوم كأساس لكل كائن، فالتمثل البشرى المتيقن من ذاته هو الحَكَم الذى يقرر فى شأن الكون والحقيقة، أما الكائن فينظر إليه على أنه موضوع بالنسبة للذات البشرية.

بهذه الملاحظات يتبين أن الفكر الحديث لا يضع نهاية للميتافيزيقا، بل إنه يبقى قائمًا فى مسارها على الرغم من أنه يجرى عليها تحويلاً عميقًا، وكثيراً ما تتم الإشارة إلى أن الفلسفة الحديثة ليست ميتافيزيقا لأنها لا تهتم بالكائن بل بالمعرفة وأنها تأسست كنظرية للمعرفة لا للكائن، ولكن هايدجر يبين فى عدة مناسبات أن الفلسفة الحديثة تبقى ميتافيزيقا وأن السؤال الموجه فيها يبقى هو السؤال عن كون الكائن على الرغم من أنها لا تطرحه بكيفية مباشرة وصريحة، بل إن نظرية المعرفة ليست حسب "هايدجر" سوى الميتافيزيقا الملائمة للعصر الحديث، أى للعصر الذى بدأ يبحث عن مبادئ الكائن فى كليته فى الذات البشرية، وإذا كانت الفلسفة الحديثة تهتم بتحليل القدرة المعرفية البشرية وعرض مبادئها، فهذا لا يعنى أنها تخلت عن السؤال الميتافيزيقى عن كون الكائن، بل فقط أعادت صياغته أى طرحه بكيفية العصر الحديث

حيث أصبحت مبادئ القدرة المعرفية البشرية تعبر فى الوقت نفسه عن مبادئ الكائن، إن السؤال عن إمكانية المعرفة هو السؤال عن إمكانية الكائن من حيث إن هذا الأخير أصبح يعتبر موضوعًا للتمثل البشرى.

يتبين إذن أن الفكر الحديث يبقى قائمًا على أساس الميتافيزيقا وإن كان يحولها تحويلاً عميقًا، بل إن نيتشه ذاته الذى يقوم بقلب الأفلاطونية يبقى متورطًا فى الميتافيزيقا، إن فلسفته تمثل اكتمال الميتافيزيقا بمعنى أنها تقود الميتافيزيقا إلى إمكانياتها القصوى، ولهذا سيعمل هايدجر على إعادة تفكير فلسفة "نيتشه" بإدراجها فى سياق الميتافيزيقا الحديثة وبالتالى الميتافيزيقا الغربية برمتها.

فى العصر الحديث يتحدد الكائن كموضوع للتمثل، وسبق أن أبرز "لايبنتس Leibniz" أن التمثل من حيث هو وضع الشىء أمام الذات يلازمه دائما نوع من النزوع أو الإرادة. أن أتمثل موضوعًا ما يعنى أن أضعه قبالتى، أن أخضعه لنفوذى، أى أن أريده. إن التحكم فى الموضوع لا يبتدئ فقط مع التدخل العملى فيه، بل إن التمثل يتعامل أصلاً مع الكائن كموضوع للسيطرة، خاصة أن المعرفة حسب مفهوم العصر الحديث هى أساسًا معرفة شروط التحكم فى الكائن والسيطرة عليه، لكن مع نيتشه تنكشف الإرادة بصفتها ماهية التمثل، إن "نيتشه" فى تفكيره لإرادة القوة لا يقوم إلا باستخلاص النتيجة الأخيرة من التفكير الميتافيزيقى الحديث.

لكن "نيتشه" لا يفهم الإرادة سيكولوجيا باعتبارها مجرد قدرة من قدرات الإنسان، فإن إرادة القوة هى السمة الأساسية للكائن فى كليته، أى لكل ما هو واقعى. وهنا أيضًا يعتبر هايدجر "لايبنتس" ممهدًا "لنيتشه"، فقد اعتبر "لايبنتس" أن التمثل والنزوع متلازمان فى وحدة سمتها الأساسية القوة، وعلى خلاف "ديكارت" الذى يختزل الشىء إلى الامتداد، يرى "لايبنتس" أن القوة هى ماهية كون الكائن وواقعية كل ما هو واقعى.

إرادة القوة حسب نيتشه هى الطابع الأساسى للحياة، وحيث إن الكون هو ذاته حياة، فإن إرادة القوة هى الطابع الأساسى للكون. وهذه الإرادة لا تريد القوة كآخر، كهدف يقوم خارجها، إنها بالأحرى الإرادة كقوة. وتتطلب القوة المحافظة على القوة

وتصعيدها فى الوقت نفسه، وهناك تلازم بين المحافظة والتصعيد، كل حياة تنحصر فى المحافظة على الذات هى تدهور وضمور، وكل محافظة على الحياة يجب أن تكون فى خدمة تصعيد الحياة، فالقوة هى دائماً أمر بمزيد من القوة، ولكن من جهة أخرى لكى تتمكن القوة من أن تزداد وأن ترتفع إلى درجة أعلى يجب عليها أن تحافظ كل مرة على الدرجة التى بلغتها؛ أى يجب أن تؤكد ذاتها وتؤمنها وتثبتها حتى تتمكن من الارتفاع فوق ذاتها، أى من تحقيق مزيد من القوة؛ بارتفاعها فوق ذاتها تكون القوة دائماً فى الطريق إلى ذاتها، وهى بالتالى وجود الكائن كصيرورة، ولا تعنى هنا الصيرورة التطور نحو غاية. الصيرورة هى الارتفاع والصعود فوق كل درجة من درجات القوة. فالصيرورة هى حركية إرادة القوة بوصفها طابعاً أساسيا للكون، ولذلك فكل كون هو صيرورة.

يفهم "نيتشه" الحياة - أى الكون - كصيرورة، كإرادة القوة، وإرادة القوة تضع شروطاً للمحافظة على القوة وتصعيدها، وهذه الشروط يسميها نيتشه القيم، وبذلك يتضح أن إرادة القوة هى التى تضع القيم، وهذا التصور يقوم على إعادة تحديد القيم انطلاقاً من علاقتها بالحياة، فالقيمة لا تتوفر على وجود قائم بذاته، أى ليست هناك قيم فى ذاتها، القيم هى مجرد شروط للمحافظة على القوة وتصعيدها، إن إرادة القوة لا تعرف غايات فى ذاتها يمكن أن تبلغها وتتوقف عندها، تكمن ماهية القيمة عند "نيتشه" فى أنها زاوية نظر، وزاوية نظر القيمة هى زاوية المحافظة على القوة وتصعيدها.

إذا كانت الحياة فى ماهيتها صيرورة فكيف يمكن للكائن الحى، وللإنسان قبل كل شىء أن يبقى قائماً، أى أن يكون؟ لكى لا ينحل الإنسان فى الصيرورة ويذوب فيها يجب أن يقف ويثبت فيها، ويجب على الحى دائماً أن يتجه إلى تأمين وجوده هو ذاته وتثبيته فى الصيرورة حتى يستطيع أن يكون حيا، ولكى يؤمن الإنسان ذاته فى الصيرورة يحتاج إلى المعرفة، والمعرفة هى تثبيت للصيرورة، وهذا التثبيت لا يتم من أجل المعرفة ذاتها، بل من أجل السيطرة على مجال للواقع والتحكم فيه وجعله تحت النفوذ. وهكذا فالحقيقة قيمة، إنها مفيدة للحياة وهى شرط ضرورى لأن الحياة يجب أن تثبت حتى لا تنحل، إذا كانت الحياة صيرورة، فإن المعرفة هى تجميد هذه

الصيرورة بوضعها فى خطاطات تبعًا لحاجات عملية، ويجب أن تثبت الحياة ذاتها فى خطاطات ومقولات وأن تميز بالتالى بين الكون والصيرورة حتى لا تضيع فى اندفاعها وسط الصيرورة وحتى يكون لها كون وسط الصيرورة، إن الحقيقة كتثبيت للصيرورة فى الكون قيمة ضرورية للحياة، ولكنها فى الوقت نفسه خطأ لأنها لا تتوافق مع الصيرورة، بل تثبتها وتجمدها، ومع ذلك فهى خطأ ضرورى لنوع حيوانى هو الإنسان، إن الحقيقى بوصفه حياة تم تجميدها وتثبيتها لا ينبع فى رأى نيتشه من التوجه حسب ما هو قائم وثابت فى ذاته والاهتداء به، بل هو أمر تعطيه الحياة كإرادة القوة لذاتها. إن الحياة هى التى تضع ذاتها فى شكل ثابت، إذا لم تبق هناك إمكانية للتوجه حسب ما هو ثابت وقائم فى ذاته والاهتداء به، فإن معنى ذلك أن إرادة القوة لا يمكن أن تجد خارج ذاتها أى مقياس يمكن أن يبرر معرفتها، إنها هى ذاتها المقياس.

لكن قيمة الحقيقة بالنسبة لإرادة القوة وللحياة تبقى محدودة، لأن دورها لا يتجاوز المحافظة على القوة، ولكن القوة لا تقف عند المحافظة على ذاتها، بل تريد تصعيد نفوذها، تريد مزيداً من القوة، والحقيقة لا يمكن أن تفيد فى تصعيد الحياة لأنها تجمد الحياة وتثبتها. إن القيمة التى تفيد فى تصعيد القوة ورفعها هى الفن على أساس أن يتم تصوره انطلاقا من الحساسية. والفن هو أيضًا قيمة فى خدمة إرادة القوة. لكنه لا يتجه إلى المحافظة على الحياة، بل إلى تصعيدها، وعليه فهو لا يوقف الصيرورة ويثبتها، بل إنه يتوافق وينسجم معها، إنه يعبر عن الاندفاع الدائم للحياة، لذلك فهو الشكل الأكثر شفافية لإرادة القوة، أى الشكل الذى يسمح برؤية إرادة القوة من حيث هى كون الكائن، ولهذا يرى "نيتشه" أن الفن أكثر قيمة من الحقيقة.

بذلك يعارض نيتشه التصور السائد عن الفن منذ "أفلاطون"، فأفلاطون يعطى للفن مكانة دنيا بالنسبة للحقيقة، والحقيقة التى تتجلى فى الفكرة غير الحسية هى عنده أكثر قيمة من الفن، أما عند "نيتشه" فإن عالم الفن يصبح أهم من عالم المعرفة والحقيقة، لذلك يرى أن الفن يجب أن يكون الحركة المضادة للعدمية.

هنا نصل إلى نقطة مهمة فى تأويل "هايدجر" لنيتشه. تدل لفظة العدمية فى الاستعمال الشائع على الموقف الذى يرفض كل الغايات والمثل العليا، إنها الموقف الذى ينكر كل القواعد والقيم، على خلاف ذلك يرى "نيتشه" أن العدمية ليست رأيًا أو نظرية،

بل هى قبل كل شىء حركة تاريخية، وهى أيضًا ليست ظاهرة للعصر الحاضر وليست نتاجًا للقرن التاسع عشر الذى أصبح فيه الحديث عنها متداولاً، إن العدمية هى الحركة الأساسية والحاملة للتاريخ الغربى، إنها منطق التاريخ الغربى وقانونيته الداخلية.

ليست العدمية إذن هى الحالة التى تسقط فيها القيم العليا وتفقد قيمتها، بل إن وضع قيم على أنها قائمة فى ذاتها وعلى أساس أنها ينبغى أن تنشد لذاتها هو أيضًا عدمية، إن وضع القيم العليا هو أيضًا عدمية لأنه يضع فى الوقت نفسه إمكانية سقوطها التى تعود إلى أن هذه القيم لا يمكن بلوغها، هكذا يعود نيتشه بالعدمية إلى أفلاطون، فالأفلاطونية بوضعها لعالم ماورائى فوق حسى كمقياس للحسى، ولهذا العالم تلغى قيمة هذا العالم، وبذلك فهى أيضًا عدمية، بل إن العدمية هى أساسًا بالنسبة لنيتشه الأفلاطونية بكل أشكالها التى تجد الحقيقى فى الفكرة فوق الحسية التى لا تُظهِر ذاتها للمعرفة إلا إذا تحررت من الحواس، وإن وضع الفكرة فوق الحسية بصفتها الكائن الحقيقى يحقر الحياة المشخصة كما يضعفها ويفقرها ويفرغها، وهو بذلك عدمية، لذلك فإن الحركة المضادة للعدمية يجب أن تكون قلبًا للأفلاطونية. إن مجال العدمية هو الميتافيزيقا على اعتبار أنها تعنى المركب الأساسى للكائن فى كليته من حيث إنه ينقسم إلى عالم حسى وعالم فوق حسى ومن حيث إن الأول يتحدد من قبل الثانى، فالعالم فوق الحسى الذى ينظر إليه على أنه قائم فى ذاته يحدد كل الكائن. إن الأفكار والمثل العليا والأهداف والأسس التى تحمل وتحدد الكائن وخاصة الحياة البشرية، كل ذلك ينتمى إلى القيم العليا، لكن هذه القيم ستسقط وتفقد قيمتها إذ ستصبح عاجزة عن حمل الحياة وتوجيهها.

لكن نيتشه لا يقف فى ملاحظاته عند مسلسل سقوط القيم العليا الذى يُقصَر عليه عادة لفظ العدمية ليبين كيف حدث ذلك تاريخيا ولكى يتنبأ انطلاقًا منه بسقوط الغرب، بل إن نيتشه يفهم العدمية على أنها المنطق الداخلى للتاريخ الغربى، فمع سقوط القيم العليا يبقى العالم قائمًا، هذا العالم الذى أصبح بدون قيم يدفع نحو وضع جديد للقيم. بعد سقوط القيم العليا السائدة يكون الوضع الجديد للقيم قلبًا للقيم، وهذه الحركة الجديدة لقلب القيم يصفها نيتشه بالعدمية أيضا. إن القرار الذى يطلبه نيتشه إزاء العدمية هو قلب القيم، لكن هذا القلب لا ينبغى أن يكتفى بوضع قيم جديدة فى المحل

القديم الذى كانت توجد فيه القيم القديمة، إن وضع قيم جديدة مثل القانون الأخلاقى، أو سلطة العقل، أو التقدم، أو سعادة الأغلبية فى محل القيم القديمة لا يؤدى إلى تحطيم هيكل "الأفلاطونية" الذى يجعل الحياة خاضعة لما هو فوق حسى، إن نيتشه يساند العدمية من حيث هى قلب للقيم العليا، لكن العدمية غير المكتملة تكتفى بتعويض القيم القديمة بأخرى تضعها فى المحل القديم نفسه، أى المجال فوق الحسى الذى أصبح فارغًا. إن العدمية غير المكتملة لا تحطم هيكل "الأفلاطونية" التى تجعل الحياة المندفعة خاضعة لما هو فوق حسى، أى لما هو ميت وفاقد للحياة، أما العدمية المكتملة التى يتم فيها تخطى العدمية، فإنها لا تكتفى بوضع قيم جديدة فى المحل الذى كانت تشغله القيم العليا القديمة، بل تعيد تصور محل القيم ومبدأ وضع القيم.

العدمية المكتملة تقوم بقلب القيم، لكن بحيث إن هذا القلب يصبح قلبًا لكيفية وضع القيم، إن قلب القيم يحتاج إلى مبدأ جديد ينطلق منه ويستند إليه وإلى مجال جديد، وهذا المبدأ لا يمكن أن يكون هو العالم فوق الحسى الفاقد للحياة، إن العدمية المكتملة تنحى أيضًا المحل القديم للقيم، المجال فوق الحسى؛ وبذلك تضع القيم بكيفية جديدة وتقلبها، وفى العدمية المكتملة يكتمل سقوط القيم العليا فى شكل وضع جديد للقيم.

فى العدمية المكتملة لا تبقى الحياة خاضعة لعالم فوق حسى ميت، بل تصبح الحياة وإرادة القوة هى المبدأ الجديد لوضع القيم، وهذه الكيفية لوضع القيم هى كيفية جديدة؛ لأن وضع القيم يتحقق فيها لأول مرة انطلاقًا من معرفة مُبدئه. إن خطأ الأفلاطونية لا يكمن فى وضعها لقيم، بل فى نقلها للقيم إلى مجال قائم بذاته، وبالتالى فى عدم إدراكها للقيم بصفتها موضوعة من قِبل إرادة القوة. إنَ الحاسم فى العدمية المكتملة هو إدراك القيم بصفتها موضوعة من قِبل إرادة القوة بوصفها شروطا تمكنها من المحافظة على ذاتها ومن تصعيد نفوذها.

نظرًا لأن القيم العليا تسود انطلاقًا من سماء اللاحسى على الحسى، ونظرًا لأن مركب هذه السيادة هو الميتافيزيقا، فإنه مع وضع المبدأ الجديد لقلب القيم يتحقق قلب الميتافيزيقا، ويعتبر "نيتشه" هذا القلب تخطيًا للميتافيزيقا، ولكن هايدجر يرى أن كل قلب من هذا النوع يبقى متورطًا فى ما يقلبه، لهذا يحاول أن يبرز كيف أن وجهة نظر نيتشه تبقى قائمة فى الميتافيزيقا وكيف أنها تشكل اكتمالها، أى تحقق إمكانيتها

القصوى. من المؤكد أن نيتشه ينظر فى قلب القيم ضد "الأفلاطونية" من حيث إنها تلغى الصيرورة والحساسية لفائدة عالم غير حسى، لكن "نيتشه" لا يفكر ضد "الأفلاطونية" إلا داخلها، إنه حسب هايدجر الميتافيزيقى الأخير، أى المفكر الأخير الذى قدم مشروعًا ميتافيزيقيا أصليا تحققت فيه الإمكانية القصوى للميتافيزيقا، وهذا ما يبرزه هايدجر من خلال وقوفه عند بعض الكلمات الأساسية فى فلسفة نيتشه.

يفهم "نيتشه" الحقيقة باعتبارها قيمة، أى كشرط تضعه إرادة القوة من أجل المحافظة على ذاتها. إن الحقيقة هى ذلك الخطأ الذى يحتاج إليه نوع حيوانى هو الإنسان من أجل المحافظة على وجوده وتأمين حياته، وهذا التصور للحقيقة لم يكن ممكنًا إلا على أساس تحديد ماهية الحقيقة فى العصر الحديث كيقين يؤمن فيه التمثل ذاته ويؤكدها. إن نيتشه إذ يدرك إرادة القوة بصفتها ماهية التمثل، إذ يرى أن إرادة القوة هى التى تقرر بشأن الحقيقة لا يقوم إلا باستخلاص النتيجة القصوى من التحديد الحديث للحقيقة كيقين، وحيث إن هذا التحديد الحديث للحقيقة يقوم على أساس التحول الذى بدأ مع أفلاطون، ذلك التحول الذى قنع الماهية الأصلية للحقيقة كاللاخفاء وحددها كصواب، فإنه يصبح واضحًا أن تصور نيتشه للحقيقة لا يخرج عن إطار الميتافيزيقا. إن نيتشه إذ يحمل الماهية الحديثة للحقيقة إلى شكلها الأقصى يقنع بكيفية نهائية الماهية البدئية للحقيقة كاللاخفاء.

النتيجة نفسها يصل إليها "هايدجر" بصدد فكرة العود الأبدى عند "نيتشه". يرى "نيتشه" الكائن فى كليته كإرادة للقوة وحياة وصيرورة، فإرادة القوة لا تكون متعلقة بهدف أو غاية تقوم فيما وراءها، لأن الأهداف والغايات عنده ليست سوى شروط تضعها إرادة القوة نفسها للمحافظة على ذاتها وتصعيدها؛ لكن إرادة القوة ليست أيضًا صيرورة مستمرة فى شكل خطى، بل هى صيرورة تعود أبدًا، فكرة العود الأبدى تحمل التصور الموجه للميتافيزيقا الغربية، الذى ينظر إلى الكون باعتباره حضوراً دائمًا إلى ذروته. الكائن الحق المتميز حسب هذا التصور هو الكائن الذى يكون مطابقًا لذاته أبدًا وبذلك حاضراً دائمًا، ويريد نيتشه أن ينقذ الصيرورة وبالتالى الحياة فى مقابل الكون الميت، ولكنه فى ذلك يجعل هذه الصيرورة، لكى يؤسس أسبقيتها تحت الكون كما تفهمه الميتافيزيقا، أى تحت الحضور الدائم القائم فى ذاته، وذلك أن العود

الأبدى هو كيفية حضور الصيرورة بما هى كذلك، لكن فى التثبيت الأقصى، إن ما يعود ليس له إلا ثبات نسبى، وهو بذلك ليس ثابتًا أساسًا، لكن عودته تعنى حمله باستمرار إلى الثبات تثبيته الدائم.

وأخيراً فإن تصــور "نيتشه" للإنسان يبقى هو أيضًا فى إطار الميتافيزيقا، ولم يبق الـ **subiectum** فى العصر الحديث هو ما يقوم من تلقاء نفسه وما يجب أن يهتدى به التفكير، بل أصبح هو هذا التفكير ذاته وهو الذاتية، ففى العصر الحديث أصبح الإنســان - والإنســان وحـده - ذاتًا ومع هيـجل تكتمل الذاتيـة العـارفـة المريدة إلى اللامـشروط: إن مـا يشرط كل شىء لا يمكن تفكيره هو ذاته كمشروط. وأخيـرا فإن "نيتشه" يستنفذ الإمكانيات الأخيرة للذات المكتملة إلى اللامشروط بأن يقلبها ويتخذ كخيط موجه لتأويل الإنسان لا عقل الحيوان العاقل، بل حيوانيته، جسمه وغرائزه، فى الحيوانية يكون الأعلى هو تصعيد الغرائز، أما العقل الذى هو أيضًا ضرورى لتثبيت الصيرورة فيحتل مكانة أدنى.

إن "نيـتشـه" لا يخـرج إذن عن إطار التـحـديد التـقليدى الميـتافـيـزيقى للإنسـان كحـيوان، ولكن فى حين أن "أفـلاطون" مـثـلاً فى تحـديده الكامل لماهيـة الإنسـان ينظر باتجـاه المجال الذى لا يبلغه إلا العـقل، باتجـاه الكون الحـقـيقى، فـإن "نيـتشـه" يجـعل الإنسان يذوب فى حياة الكائن الحى تمامًا، وإن العقل ليس سوى وظيفة للحياة، لإرادة القـوة. إن مـا فـوق الإنســان **der Übermensch** فى الحـقـيـقـة هو الإنســان الأخـيـر للميتافيزيقا، والحيوان العاقل الذى يبرز حيوانيته ووحشيته.

بهذه الملاحظات يعمل هايدجر على بيان موقع "نيتشـه" داخل الميتافيزيقا الغربية. فمع "نيتشه" تبلغ الميتافيزيقا نهايتها، وتفهم النهاية عادة بمعنى سلبى كمجرد توقف شىء ما وانقطاعه عن السير، بل كسقوط وعجز، على خلاف ذلك يعنى "هايدجر" بنهاية الميتافيزيقا اكتمالها، لكن الاكتمال لا يعنى بلوغ الكمال أو بلوغ غاية كانت تتجه إليها الميتافيزيقا، بل يعنى أنهـا حققت مع نيتشه الإمكانيات القصوى المتضمنة فيها، وهذا لا يعنى بدوره أن الاهتمام بالميتافيزيقا سيزول أو أنه لم يبق من الممكن أن تنشأ أنساق ميتافيزيقية جديدة، بل إنه لم يبق من الممكن وضع مشروع ميتافيزيقى أصيل، وهذا لا

ينفي إمكانية إحياء أشكال ماضية للميتافيزيقا أو استعمال عناصر منها فى بناء تصورات ميتافزيقية جديدة، وهكذا فإن ما ابتدأ مع "أفلاطون" يعرف اكتماله مع "نيتشه". والأمر المهم بهذا الصدد هو أن الميتافيزيقا المكتملة كما نقلها "نيتشه" إلى الكلمة هى التى تحدد العالم الراهن، وتكمن أهمية "نيتشه" قبل كل شىء فى أنه فكر مسبقًا الملامح الأساسية للحقبة التى يتأهب فيها الإنسان للاضطلاع بالسيطرة اللامشروطة على الأرض أى على كلية الكائن والتى يتم فيها خوض الصراع من أجل قيادة مسلسل السيطرة اللامشروطة على الأرض، لذلك فإن التأمل فى ميتافيزيقا "نيتشه" هو تأمل فى وضعية الإنسان الحالى وموقعه فى التاريخ.

إن العصر الذى يتصور "نيتشه" ملامحه الأساسية هو العصر الذى تبلغ فيه إرادة القوة سيطرتها القصوى، وهنا يتضح أن إرادة القوة لا تريد فى الحقيقة إلا ذاتها، ويتضح أن إرادة القوة ليست فى الحقيقة سوى إرادة الإرادة، فما تريده الإرادة فى الحقيقة هو أن ينفذ أمرها فى كل حين، إنها لا تريد إلا دوامًا آمنا ومضمونًا لسيطرتها الآمرة، ولكن نفوذ أمر الإرادة يتعطل، بل ويتوقف إذا كانت هناك أهداف نهائية معطاة مسبقًا تحدد الإرادة، إن الإرادة التى تريد أولاً وأخيرًا تأمين نفوذها لم تعد تسمح بأهداف وغايات معطاة مسبقًا تقيدها وتحصرها، لهذا لا يمكن فهم الإرادة انطلاقًا من أهداف وغايات توجهها، بل بالعكس إن الأهداف والغايات توضع فى كل حالة فى خدمة نفوذ أمر الإرادة، إن الإرادة لا تريد بلوغ أهداف معطاة مسبقًا، بل تريد فقط أن تسيطر على الكائن وتخضعه لنفوذها، صحيح أنه يتم وضع أهداف، لكن هذه الأهداف تكون مجرد أهداف مؤقتة تفقد أهميتها بمجرد أن لا تبقى قادرة على استنفار الإرادة، إن الإرادة تحتفظ لنفسها دائمًا بإمكانية وضع أهداف جديدة وأخرى فى خدمة سيطرة أمرها، وإذا كان عصرنا يتميز بفقدان المعنى وغياب الأهداف، فهذا يرجع إلى أن الأهداف والغايات لا تستعمل إلا كمجرد وسائل لخدمة إرادة القوة.

إرادة القوة تفرض على الكائن أشكالها وقوانينها، وفى ظل سيطرة إرادة القوة تبلغ موضعة الكائن سيطرتها القصوى بحيث لا يبقى الكائن يظهر إلا كمجرد موضوع للتمثل والسيطرة التقنية، إن الكائن يفقد كل حقيقة بحيث لا ينظر إليه إلا من زاوية

إمكانية استثماره في مسلسل العمل وقبل كل شيء كمصدر ممكن للطاقة وكمجال للسيطرة التقنية، يفهم الكائن انطلاقًا من الإنسان وإنجازاته، من قدرته على التنظيم وفعاليته وطموحه للسيطرة، إن المهم هو الحرص على مراقبة الكائن وضبطه وعلى أن يبقى قابلاً للتحكم والاستثمار التقني والصناعي.

علاقة الإنسان بالكائن تصبح هجومًا على هذا الأخير من أجل السيطرة عليه والتحكم فيه، ونظراً لأن نيتشه يفكر بالضبط هذه اللحظة التي يتأهب فيها الإنسان للسيطرة على الأرض كلها، فإنه كان أول من طرح السؤال: هل الإنسان كإنسان مهيأ في ماهيته الحالية للاضطلاع بهذه السيطرة؟ انطلاقًا من هذا السؤال يجب فهم ضرورة الانتقال إلى ما فوق الإنسان عند نيتشه، أي إلى الحالة التي يكون فيها سيداً على الأرض، أي قادراً على أن يدبر إمكانيات القوة ووسائل النفوذ التي تنفتح للإنسان انطلاقًا من انتشار ماهية التقنية الحديثة وتضعه أمام قرارات غير معتادة.

إن عصر الميتافيزيقا المكتملة هو عصر سيطرة التقنية والعلوم المطبوعة بطابعها على العالم وعلى علاقة الإنسان بالعالم، فالميتافيزيقا تبلغ شكلها الأقصى في ماهية التقنية الحديثة، وهذه ليست ممكنة إلا لأن الميتافيزيقا تظهر منذ فجرها وبدايتها الأولى كسؤال عن الكائن فحسب وليس عن الكون.

إذا كانت فلسفة نيتشه هي كلمة عن حقيقة الكائن في كليته كما هي في محل محدد من تاريخ الحقيقة، وإذا كانت هذه الفلسفة تمثل الإمكانيات القصوى للميتافيزيقا، فإن القرار حول فلسفة نيتشه لا يمكن أن يكون إلا انطلاقًا من قرار حول الميتافيزيقا كتاريخ لحقيقة الكائن وكأساس حامل للتاريخ الغربي بأكمله، ولهذا فإن المهمة المطروحة هي توضيح أساس الميتافيزيقا، لكن أساس الميتافيزيقا الذي تستمد منه إمكانياتها يبقى خفيًا عنها، وهي لا يمكن أن تبلغه، لأن الانكشاف الممنوح لها يبتدىء انطلاقًا منه، إن الميتافيزيقا ذاتها عاجزة عن إدراك ماهيتها الخاصة، التفكير وحده الذي يفكر باتجاه حقيقة الكون، تفكير تاريخ الكون، يستطيع أن يبرز أساس الميتافيزيقا وموضعها، ويضطلع تفكير تاريخ الكون بمهمة إعادة الميتافيزيقا إلى ماهيتها وموضعها وتفكيرها صراحة كتاريخ للكون، ومن زاوية هذا التفكير تبدو

الميتافيزيقا بصفتها ذلك التاريخ الذى نسى منذ "أفلاطون" الأساس الذى يقوم عليه، أى حقيقة الكون ذاته، الميتافيزيقا هى ذلك التاريخ الذى يتجلى فيه الكون كحقيقة للكائن والذى ينبغى بمقتضى منطلقه أن يترك حقيقة الكون غير مفكرة، ففى الميتافيزيقا يتم تفكير الكائن ككائن، الكائن فى كونه، لكن الكون ذاته الذى يسمح بظهور الكائن وتفكيره والسؤال عنه يبقى غير مفكر، بهذا المعنى يقول هايدجر إن الميتافيزيقا تقوم منذ بدايتها على نسيان الأساس الذى تقوم عليه، أى الكون فى اختلافه عن الكائن.

إن الميتافيزيقا لها موضعها فى تاريخ حقيقة الكون من حيث إنها تأخذ الكون تلقائيًا، أى دون مساءلة كحضور دائم، لكنها لا تجرب حقيقة الكون التى هى الأساس الذى يسمح بتفكير الكون كحضور، إن الميتافيزيقا لا تحمل الأساس الذى تقوم عليه إلا كمنسى، التفكير الذى يجرب الميتافيزيقا كتاريخ للكون هو وحده يستطيع أن يدرك محل الميتافيزيقا وموقع المفكرين الميتافيزيقيين، لكن تفكير تاريخ الكون لا يريد أن يفند آراء المفكرين الميتافزيقيين، وهو فى الوقت نفسه لا يقف عند متابعة ما تم تفكيره فى الميتافيزيقا، بل إنه يعمل بالأحرى على النفاذ إلى لامفكرها.

إن الانتقال إلى تفكير الكون ذاته أو حقيقة الكون ـ وليس الكائن فقط ـ يحدث عبر تمعن فى لامفكر الميتافيزيقا، هذا الانتقال لا يحدث إذن بالابتعاد عن الميتافيزيقا، بل بالرجوع إلى أساسها، بالرجوع إلى ذلك البدئى الذى يحمل تفكير الميتافيزيقا والذى يجب الآن استعادته فى بدء آخر، فى الانتقال إلى حقيقة الكون، وهذا الأمر قد يكون ممكنًا لأن النسيان الأقصى للكون فى العالم العلمى - التقنى المحدد من قبل الميتافيزيقا يمكن أن يجعل نسيان الكون يتبدى ويصبح موضع حسم. عند نهاية الميتافيزيقا يصبح غياب الكون صريحًا، وهكذا يمكن أن يصبح نسيان الكون تجربة جديدة للكون.

عندما يتم تأمل الميتافيزيقا من أجل إبراز أساسها وإرجاعها إلى حقيقتها، فإنها تتجلى كتاريخ تم فيه نسيان حقيقة الكون فى اختلافه عن الكائن، ولكن يجب أن نكون هنا- كما يؤكد هايدجر- حذرين فى فهم هذا النسيان وألا نخلطه مع النسيان الذى يطال الكائن، إن نسيان الكون فى الميتافيزيقا ليس أمرًا سلبيًا، إنه ليس نقصًا، بل إنه أساس غنى الميتافيزيقا وأساس التفكير العلمى والتنظيم التقنى الذى نشأ عنها والذى

يمثل مرحلة اكتمالها، كما أن هذا النسيان ليس عملاً ذاتيًا يرجع إلى إهمال أو تقصير بشرى، بل إنه ينتمى للكون ذاته، إنه الكيفية التى يتجلى بها الكون ويحمل بها ذاته إلى تاريخ الميتافيزيقا، وما دام الأمر كذلك فهو لا يلحق الكون بعديًا، معنى ذلك من جهة أخرى أنه لا يمكن تصحيح الميتافيزيقا أو إصلاحها بتدارك هذا النسيان، لأن الميتافيزيقا ذاتها تقوم على هذا النسيان وهى مدينة بوجودها له، إنها لا يمكن أن تكون ما هى إلا بفضل هذا النسيان وعلى أساسه، لا يجب الاعتقاد كذلك بأن منسى الميتافيزيقا أو لامفكرها يقوم خارجها بمعنى أن الميتافيزيقا لا تلتفت إليه ولا تهتم به وأنه لا يعنيها ولا يهمها، بل إنه يوجد داخلها ويقوم فيها كمنسى أو لامفكرها.

انطلاقًا من هذه المعطيات يجب أن نفهم ما يعنيه هايدجر بتخطى الميتافيزيقا. يدرك هايدجر تمامًا أن هذا اللفظ يمكن أن يثير أخطاء عديدة فى الفهم، لهذا يقول إنه لا يستعمله إلا كوسيلة تساعده على جعل تفكير تاريخ الكون مفهومًا، وربما يكون من المفيد إبعاد أخطاء الفهم هاته عند تحديد تخطى الميتافيزيقا من زاوية تفكير تاريخ الكون:

١ - ليس التخطى تجاوزًا للميتافيزيقا بالمعنى الهيجلى لكلمة التجاوز، أى بمعنى نفى الميتافيزيقا وفى الوقت نفسه لاحتفاظ بها ورفعها إلى شكل أرقى يضمها كلحظة منفية.

٢ - لا يعنى تخطى الميتافيزيقا بأنه يجب إبعادها من مجال التكوين الفلسفى والثقافى وبأنه يجب ببساطة التخلى عنها بحجة أنه لم يعد من الممكن أن ننتظر منها جوابًا على الأسئلة الأساسية التى يطرحها عالمنا الراهن.

٣ - لا يعنى تخطى الميتافيزيقا نبذها بحجة أن العالم العلمى - التقنى - لم يبق محتاجًا إليها، وهذا التصور يغفل أن الميتافيزيقا تبلغ أوجها فى الحضارة التقنية - العلمية الحديثة، إن سيطرة التأويل العلمى والتنظيم التقنى للعالم يبدو للنظرة السطحية تخليًا عن الميتافيزيقا، فى حين أنه فى الحقيقة ليس سوى نهايتها بمعنى اكتمالها. نهاية الميتافيزيقا تعنى استمرارها بكيفية ضمنية، بكيفية لامبالية وناسية لذاتها،

والنهاية هى بداية السيطرة اللامشروطة للميتافيزيقا فى شكل انتصار التنظيم العلمى - التقنى- للعالم ونظام المجتمع الملائم لهذا العالم.

٤ - ليس التخطى عند "هايدجر" تفنيدا للميتافيزيقا وتكذيبًا لها، بل هو رجوع إلى أساس ماهيتها، فالتخطى بمعنى هايدجر لا يهدف إلى إثبات خطأ الميتافيزيقا وبطلانها وخلوها من أية حقيقة، بل إلى إبراز الأساس الذى تقوم عليه ماهية الميتافيزيقا، هو إرجاع الميتافيزيقا إلى حقيقتها، هو بيان موقعها فى تاريخ الكون، وهذا لا يتم عن طريق نسف الآراء والتصورات الميتافيزيقية، بل عن طريق الرجوع إلى الأساس اللامفكر للميتافيزيقا، ذلك الأساس الذى يحدد ما فكرته وقالته، وإرجاع هذا اللامفكر إلى حقيقته البدئية.

٥ - كما أن الميتافيزيقا ليست صنيعة للإنسان بل قدراً للكون، فإن تخطيها ليس فعلاً إراديًا يقرره الإنسان، إن الأمر لا يتعلق بإنجاز التخطى كما لو كان مهمة واضحة وحتمية تتطلب التحقيق فقط، إن التخطى يحدث من قبل الكون ذاته، أى بفضل قدر جديد للكون، وهذا التخطى يحتاج إلى الإنسان من حيث إن كل قدر للكون يوجه إليه، لكن المهم قبل كل شيء هو ألا نقاوم تحول ماهية التخطى ذاته وألا نعرضها لخطر أن يبقى التخطى فى مجالات ونمط تفكير ما ينبغى تخطيه، أى الميتافيزيقا، ولا يعنى التخطى تغيير آراء وتصورات عن طريق وضع أخرى، بل هو التحول التاريخى لماهية الكون انطلاقًا من الكون ذاته والانتماء إلى هذا التحول على أساس تحول فى ماهية الإنسان.

٦ - لا يعنى تخطى الميتافيزيقا أخيراً إحياء التجربة الإغريقية السابقة على نشأة الميتافيزيقا مع أفلاطون، وعلاوة على أن هذا الأمر غير ممكن، فإن تلك التجربة الأصلية تتضمن مسبقًا إمكانية الميتافيزيقا، إن نشأة الميتافيزيقا تم كبسط لهذه التجربة، وليس هذا الإحياء هو ما يقصده هايدجر عندما يدعو إلى ضرورة التمعن التاريخى فى أصل الميتافيزيقا، إن هايدجر لا يحاول فهم "البدء الأول" إلا لأننا نحتاج إلى التمعن فى الإمكانيات التى فتحها وفى الوقت نفسه قنعها هذا البدء لكى ننمى الاستعداد لـ"بدء آخر" ممكن يظهر من خلال الوضعية الحالية للعالم أنه ضرورى. إلا أن هذا البدء الآخر

لا يبدو ضرورياً إلا إذا تم النظر إلى هذه الوضعية الحالية للعالم انطلاقًا من الخلفية التاريخية التى يمثلها البدء الأول، لكن هذا البدء الأول لا يتبدى هو أيضًا كخلفية للفهم إلا انطلاقًا من تجربة العالم الحاضر.

إن التمعن فى الميتافيزيقا كتاريخ للكون هو إذن فى الوقت نفسه تمعن فى وضعية الإنسان الحالى التى يطبعها التأويل العلمى للكائن وإرادة السيطرة عليه بإخضاعه وتوجيهه وضبطه، هذا التمعن يضعنا أمام السؤال الحاسم فى عالمنا الراهن وهو: هل يجب متابعة غزو الأرض من أجل السيطرة عليها وهل يجب متابعة الصراع من أجل تحديد البشرية التى ستقود عملية الإخضاع التقنى للكائن بكل قطاعاته والتحكم فيه، أم يجب التخلى عن ذلك لصالح علاقة أكثر بدئية وتجربة لا تأخذ الكائن كمجرد موضوع للسيطرة التقنية؟

تخطى الميتافيزيقا

(١)

ما معنى "تخطى[١] الميتافيزيقا"؟ يُستعمل هذا المصطلح فى فهم تاريخ الوجود كمجرد وسيلة مساعدة تمكنه من أن يجعل ذاته مفهوماً، والحقيقة أن هذا المصطلح يثير أشكالاً كثيرة من سوء الفهم؛ فهو لا يسمح للتجربة بأن تبلغ الأساس الذى انطلاقًا منه فقط يكشف تاريخُ الوجود ماهيتَه، إنه الخصوصية **das Er-eignis** التى يتبدل فيها[٢] الكون ذاته، ولا يعنى التخطى خاصة إقصاء مادة دراسية من ميدان "التكوين" الفلسفى، فـ"الميتافيزيقا" يتم فهمها كقدر لحقيقة الكائن، أى للكائنية[٣] كحدوث مازال خفياً ولكنه متميز، وبالضبط كحدوث لنسيان الكون.

إذا اعتبرنا أن التخطى هو من صنع الفلسفة، فإن المصطلح الأكثر ملاءمة سيكون هو: مضى الميتافيزيقا. والواقع أن هذا المصطلح يثير أغاليط جديدة، ويعنى المضى هنا أن تمضى الميتافيزيقا وأن تدخل إلى مجال الماضى **die Gewesenheit** عندما تمضى الميتافيزيقا فإنها تكون شيئا ماضياً[٤]، إن مضى الميتافيزيقا لا ينفى، بل يتضمن أنها لم تبدأ إلا الآن سيطرتها اللامشروطة فى الكائن ذاته وفى شكل الواقع والموضوعات الخالى من الحقيقة من حيث هو الكائن ذاته، إذا تمت تجربة الميتافيزيقا انطلاقًا من فجر البدء، فإن مضيها يعنى فى الوقت نفسه أنها دخلت إلى طور انتهائها[٥]. يدوم الانتهاء زمنًا أطول من التاريخ الذى طوته الميتافيزيقا حتى الآن.

(٢)

لا يمكن أن نتحلل من الميتافيزيقا كما نتحلل من وجهة نظر، ولا يمكن بتاتاً أن نتركها وراءنا كما لو كانت مجموعة من التعاليم لم يعد أحد يعتقد فيها أو يدافع عنها.

إذا كان يجب على الإنسان كحيوان عاقل **animal rationale** ، وهذا ما يعنى الآن ككائن حى عامل، أن يهيم تائهًا فى قفر الأرض المخربة[٦]، فذلك قد يمكن أن يكون علامة على أن الميتافيزيقا تحدث انطلاقًا من الوجود وأن تخطيها يحدث كتبدل **Verwin-dung** للكون. فالعمل (راجع إ. يونجر **E. Jünger** ، "العامل" ١٩٣٢) يحتل اليوم المرتبة الميتافيزيقية للموضعة اللامشروطة لكل ما هو حاضر وما يبدو فى ضوء إرادة الإرادة[٧].

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يحق لنا أن نظن، على أساس تخمين انتهاء الميتافيزيقا، أننا نقوم خارجها، فالميتافيزيقا لا تنمحى عندما يتم تخطيها، إنها تعود من جديد فى شكل مغاير وتبقى فى موقع السيطرة بصفتها الاختلاف الذى لا يزال سارى المفعول بين الكون والكائن[٨].

يعنى أفول حقيقة الكائن أن تجلى الكائن – الكائن فقط[٩] – يفقد تفرده الى الآن فى ادعاء المكانة الحاسمة.

(٣)

يحدث أفول حقيقة الكائن ضرورة، وبالضبط كاكتمال للميتافيزيقا.

يتم الأفول فى الوقت نفسه من خلال انهيار العالم المطبوع بطابع الميتافيزيقا ومن خلال تخريب الأرض الناشئ عن الميتافيزيقا.

يجد الانهيار والتخريب تحققهما المناسب فى أن إنسان الميتافيزيقا، الحيوان العاقل **animal rationale** ، قد تم تثبيته كحيوان عامل.

هذا التثبيت يؤكد العمى الأقصى إزاء نسيان الكون، ولكن الإنسان يريد ذاته كمتحكم فى إرادة الإرادة أصبحت كل حقيقة بالنسبة له هى ذلك الخطأ الذى يحتاج إليه لكى يستطيع أن يؤمِّن أمام ذاته ضلاله عن أن إرادة الإرادة لا يمكن أن تريد شيئًا آخر غير العدم السلبى[١٠] الذى يؤكد ذاته إزاءه دون أن يتمكن من معرفة فقدانه التام لكل قيمة.

قبل أن يتمكن الكون من أن يحدث فى حقيقته البدئية يجب أن ينكسر الكون كإرادة، يجب أن يُرغَم العالم على الانهيار والأرض على التخريب والإنسان على مجرد العمل[١١]، إنه فقط بعد هذا الأفــول يحدث فى زمن طـويــل حـينُ البـدءِ المفـاجئُ ، فى الأفول يبلغ الكلُّ، أى الكائن فى كليته كما هو حسب حقيقة الميتافيزيقا، نهايتَه.

لقد حدث الأفول بالفعل، حيث إن نتائج هذا الحدوث هى معطيات تاريخ العالم فى هذا القرن، وهذه المعطيات لا تعطى سوى انقضاء ما تم انتهاؤه، ومساره ينظِّم تاريخيًا - تقنيًا- حسب معنى الطور الأخير من الميتافيزيقا، هذا التنظيم هو الترتيب الأخير لما تم انتــهاؤه فى مظهـر واقع فـعلى يؤثر فـعله بكيـفـيـة لا تقـاوم لأنه يدعى أن بإمكانه الاستغناء عن انكشاف ماهية الوجود، وذلك بشكل قاطع إلى حد أنه لا يحتاج إلى أن يدرى شيئًا عن هذا الانكشاف.

تبـقى حقـيـقـة الكون، التى ما زالت خـفـيـة، ممتنعـة عن بشـرية الميـتافـيـزيقـا، إن الحيوان العامل مستسلم لنشوة صنائعه حتى يمزق ذاته ويدمرها فى العدم السلبى.

(٤)

إلى أى حد تنتمى الميتافيزيقا لطبيعة الإنسان؟ الإنسان كما تتصوره الميتافيزيقا، هو أولاً كائنٌ ضمن آخر مزودٌ بقدرات، إن الكائن الذى هو بهذه الكيفية - وتلك طبيعته - مــاذا يكون؟ وكـيـف يكون: كل ذلك هو فى ذاته مـيــتـافـيــزيقى: حـيــوان **animal** (حساسية) وعاقل **rationale** (غير حسى). يبقى الإنسان - وهو محدد على هذا النحو داخل الأفق الميتافيزيقى - أسيرًا للاختلاف الذى لم تتم تجربته بين الكائن والكون، إن كيفية التمثل المطبوعة بطابع الميتافيزيقا لا تجد أمامها فى أى مكان سوى العالم المبنى ميتافيزيقيًا. وعليه فالميتافيزيقا تنتمى إلى طبيعة الإنسان، لكن ما هى الطبيعة ذاتها؟ ما هى الميتافيزيقا ذاتها؟ من هو الإنسان ذاته داخل هذه الميتافيزيقا الطبيعية؟ هل هو مـجـرد "أنا" لا يتـرسـخ فى أنَويتــه[١٢] إلا بالرجــوع إلى "أنت" لأنــه بذلك يتـرسخ فى العلاقة أنا - أنت ؟

إن الأنا أفكر **ego cogito** هو بالنسبة لديكارت ما يتم تمثله واستحضاره فى كل الأفكار **cogitationes** ، هو الحــاضــر، الذى لا يمكن أن يكون مـوضـع سـؤال أو شك،

القائم مسبقًا فى كل معرفة، هو اليقينى حقا، الراسخ قبل كل شىء، بصفته ذلك الذى يضع الكل تجاهه أى إزاء آخر[١٣].

ينتمى للموضوع فى الوقت نفسه مقومات ماهية ما يقوم أمامنا (essentia-possibilitas ، الماهية كإمكانية) وقيام ما يقوم أمامنا (existentia ، الوجود). الموضوع هو وحدة قيام المقومات[١٤]. وتتعلق مقومات الماهية فى قيامها أساسًا بالإقامة التى ينجزها التمثل بصفته جعْل الشىء يمْثُل بكيفية أكيدة أمام الذات، الموضوع الأصلى هو الموضوعية ذاتها، والموضوعية الأصلية هى الـ"أنا أفكر" بمعنى "أنا أتمثل percepiere الذى يضع ذاته ويكون قد وضعها قبل كل ما يمكن تمثله والذى هو حامل: subiectum[١٥] إن الذات Subjekt هى، حسب نظام التكوُّن الترنسندنتالى للموضوع، الموضوعُ الأول للتمثل الأنطولوچى.

"أنا أفكر ego cogito تعنى "أفكر: إننى أفكر cogito: me cogitare[١٦].

(٥)

الوجه الحديث للأنطولوچيا هو الفلسفة الترنسندنتالية التى أصبحت نظرية المعرفة.

كيف أمكن أن ينشأ ذلك فى الميتافيزيقا الحديثة؟ هذا راجع إلى أن كائنية الكائن تم تفكيرها كحضور لأجل التمثل المؤمِّن، والكائنية الآن هى الموضوعية[١٧]، إن السؤال عن الموضوعية، عن إمكانية قيام الشىء إزاءنا (أى عن التمثل الحاسب المؤمِّن) هو السؤال عن إمكانية المعرفة.

لكن هذا السؤال لا يُفهم فى الحقيقة كسؤال عن الآلية الفيزيائية – النفسية لسير المعرفة، بل عن إمكانية حضور الموضوع فى المعرفة ومن أجلها.

"نظرية المعرفة" هى نظر theoría ، بحيث إن الكائن on يُفكَّر كموضوع ويُسأل عنه من حيث موضوعيته وما يجعل هذه الموضوعية ممكنة :he on من حيث هو كائن).

كيف يؤمِّن "كانط" من خلال الإشكالية الترنسندنتالية ما هو ميتافيزيقى فى الميتافيزيقا الحديثة؟ حيث إن الحقيقة تصبح يقيناً وأن كائنية (ousía)[١٨] الكائن تتحول بذلك إلى موضوعية لتمثل perceptio وتفكير cogitatio الوعى والمعرفة، فإن العلم والمعرفة ينتقلان إلى موضع الصدارة.

إن "نظرية المعرفة" وما يسمى كذلك هى فى الواقع الميتافيزيقا والأنطولوجيا المؤسَّسة على الحقيقة كيقين للتمثل المؤمِّن.

أما تأويل "نظرية المعرفة" كتفسير لـ"المعرفة" وكـ"نظرية" للعلوم فهو تأويل خاطئ، رغم أن محاولة التأمين هذه هى مجرد نتيجة لتأويل الكون كموضوعية وتمثُّلية[١٩].

"نظرية المعرفة" هى عنوان العجز الأساسى المتنامى للميتافيزيقا الحديثة عن معرفة ماهيتها الخاصة وأساس هذه الماهية، وإن الحديث عن "ميتافيزيقا المعرفة" يقع فى نفس سوء الفهم. يتعلق الأمر فى الحقيقة بميتافيزيقا الموضوع، أى الكائن كموضوع، كموضوع من أجل الذات.

إن الوجه الآخر لسوء التأويل التجريبى - الوضعى لنظرية المعرفة يفصح عن ذاته فى تزايد مكانة اللوجستيقا.

(٦)

يبتدئ اكتمال الميتافيزيقا مع ميتافيزيقا "هيجل" للمعرفة المطلقة كإرادة للروح.

لماذا تمثل هذه الميتافيزيقا بداية الاكتمال فقط وليس الاكتمال ذاته؟ ألم يبلغ اليقينُ اللامشروطُ ذاتَه بصفته الواقع المطلق؟

أما زالت أمام الميتافيزيقا إمكانية أخرى للسير فيما وراء ذاتها؟ هذا غير مرجح. لكن إمكانية النفاذ اللامشروط إلى ذاتها كإرادة للحياة لم تتحقق بعد[٢٠]، إن الإرادة لم تظهر بعد كإرادة للإرادة فى واقعها الذى أعد من قِبلها، ولهذا فإن الميتافيزيقا لم تكتمل بعد مع الميتافيزيقا المطلقة للروح.

رغم الثرثرة السطحية عن انهيار الفلسفة الهيجلية يبقى صحيحاً أن هذه الفلسفة هى وحدها التى حددت الواقع فى القرن التاسع عشر، لكنها لم تحدده بشكل خارجى كتعاليم يتم اتباعها، بل كميتافيزيقا، كسيطرة للكائنية بمعنى اليقين، إن الحركات المضادة لهذه الميتافيزيقا تنتمى إليها. منذ موت هيجل (١٨٣١) ليس هناك سوى حركات مضادة، ليس فى ألمانيا فقط، بل فى أوربا.

(٧)

مما يميز الميتافيزيقا أنه إذا ما حدث أن عالجت الوجود **existentia** ، فإن ذلك يكون دائما بإيجاز وكما لو كان الوجود أمراً بديهيا، (قارن التفسير الهزيل لمصادرة الواقع فى "نقد العقل الخالص" لـ كانط.) الاستثناء الوحيد يمثله "أرسطو" الذى أمعن الفكر فى الـ **enérgeia** الوجود بالفعل ، دون أن يتمكن هذا التفكير أبداً فى المستقبل من أن يصبح فى أصليته أساسياً، إن تحول الـ **enérgeia** إلى **actualitas** وإلى واقع **Wirklichkeit** قد طمس كل ما برز فى الـ **enérgeia**[٢١]، وهكذا أصبح الارتباط بين **ousía** و **enérgeia** غامضا، لم يتم من جديد إمعان الفكر فى الوجود **existentia** إلا مع هيجل، لكن ذلك كان فى مؤلفه "المنطق". شلينج فكره فى التمييز بين الأساس والوجود، إلا أن ذلك التمييز يتجذر فى الكون المميز للحامل **Subjektität**[٢٢] .

فى قصر الكون على "الطبيعة" يظهر صدى متأخر ومبهم للكون كـ **phúsis.**

العقل والحرية يوضعان فى مقابل الطبيعة، نظراً لأن الطبيعة هى الكائن فإنه لا يتم تفكير الحرية والوجوب ككون هكذا نبقى عند التعارض بين الكون والوجوب، بين الكون والقيمة، وحالما تبلغ الإرادة لاماهيتها القصوى، ويصبح أخيراً الكون ذاته أيضاً مجرد "قيمة"[٢٣] تفكَّر كشرط للإرادة.

(٨)

تمثل الميتافيزيقا فى كل أشكالها ومراحلها التاريخية قضاءً[٢٤] واحدا، لكن ربما أيضًا قضاءَ الغربِ الضروريَ وشرطَ سيطرته الكونية، وإرادة هذه السيطرة يرتد

تأثيرها الآن إلى مركز الغرب، وانطلاقًا من هذا المركز لا يحدث أيضًا سوى أن تردَّ من جديد إرادة على الإرادة.

إن انتشار السيطرة اللامشروطة للميتافيزيقا ما زال فى بدايته. تحل هذه البداية عندما تقبل الميتافيزيقا اللاماهية[٢٥] التى توازيها وتسلم لها ماهيتها وترسخها فيها.

الميتافيزيقا هى قضاء بالمعنى الصارم المقصود وحده هنا، وهو أنها كسمة أساسية للتاريخ الغربى – الأوربى، تجعل البشريات معلقة[٢٦] وسط الكائن دون أن يكون من الممكن أبدًا انطلاقًا من الميتافيزيقا وبواسطتها تجربة كون الكائن كاختلاف[٢٧] بينهما فى حقيقته ومساءلة هذا الاختلاف وهيكلته.

لكن هذا القضاء الذى ينبغى تفكيره انطلاقًا من تاريخ الكون ضرورى، لأن الكون ذاته لا يمكن أن يضىء الاختلاف المصون فيه بين الكون والكائن فى حقيقته إلا إذا حدث الاختلاف صراحة، ولكن أنَّى له ذلك إذا لم يبلغ الكائن، قبل ذلك، النسيان الأقصى للوجود ولم يتولَّ الكون فى الوقت نفسه سيطرته اللامشروطة، والتى لا يمكن التعرف عليها ميتافيزيقيا، كإرادة للإرادة تفرض ذاتها أولاً وفقط من خلال الأسبقية الاستثنائية للكائن (للواقع كموضوع) إزاء الكون؟

هكذا فإن ما يختلف فى الاختلاف يقدم ذاته بكيفية ما ويحتفظ بذاته مع ذلك مختفيًا فى تنكر غريب، ولهذا يبقى الاختلاف ذاته محتجبًا، ورد الفعل الميتافيزيقى – التقنى على الألم – الذى يحدد مسبقًا فى الوقت نفسه ماهيته – هو علامة على ذلك.

مع بداية اكتمال الميتافيزيقا يبدأ التمهيد المجهول، الذى لا يمكن أساسًا أن تنفذ إليه الميتافيزيقا، ولظهور الاختلاف بين الكون والكائن، فى هذا الظهور ما زال يختفى الصدى الأول لحقيقة الكون التى تسترجع أسبقية الكون فى سيادته.

(٩)

يتم فهم تخطى الميتافيزيقا انطلاقًا من تاريخ الكون، إنه العلامة المبكرة لبدء تبدل نسيان الكون[٢٨]، وما يتبدى فى العلامة الباكرة هو أسبق منها على الرغم من أنه

أيضًا أكثر خفاءً منها، فهو حيث إن ما يبدو - حسب كيفية تفكير الميتافيزيقا كعلامة مبكرة لشيء آخر - لا يبقى له أى اعتبار إلا كمجرد مظهر أخير لانفراج[٢٩] أكثر بدئية، ولا يبقى التخطى جديرًا بالتفكير إلا عندما يتم التفكير فى التبدل **Verwindung** . هذا التفكير الملحاح يفكر فى الوقت نفسه أيضًا فى التخطى، هذا التفكير يجرب الحدث الفريد لتجريد الكائن من مكانته، هذا الحدث الذى تضاء فيه محنة حقيقة الكون، وبالتالى بدئية الحقيقة، بضوء يغلب على ضوء الكائن البشرى كما لو كان يودعه، التخطى هو تسليم الميتافيزيقا إلى حقيقتها[٣٠].

يمكن للوهلة الأولى تصور تخطى الميتافيزيقا انطلاقًا من الميتافيزيقا ذاتها فقط فى شكل ارتفاعها فوق ذاتها بواسطتها هى ذاتها إذا جاز التعبير، وفى هذه الحالة يكون من المشروع الحديث عن ميتافيزيقا الميتافيزيقا الذى تمت ملامسته فى مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" عند محاولة تأويل الفكرة الكانطية، التى نشأت عن مجرد نقد الميتافيزيقا العقلية فقط، من هذه الزاوية، إلا أنه قد تم بذلك تحميل تفكير كانط أكثر مما يستطيع أن يفكره هو ذاته فى حدود فلسفته.

كما يمكن أن يتخذ الحديث عن تخطى الميتافيزيقا أيضًا دلالة أخرى تبقى حسبها "الميتافيزيقا" اسمًا للأفلاطونية التى تعرَّف عليها العالم الحديث من خلال تأويل "شوبنهاور ونيتشه". إن قلب الأفلاطونية، الذى بمقتضاه أصبح الحسى حسب "نيتشه" هو العالم الحقيقى والفوق حسى هو العالم اللاحقيقى، يبقى بلا ريب داخل الميتافيزيقا، وهذا النوع من تخطى الميتافيزيقا الذى استهدفه "نيتشه"، وذلك وفقًا لفهم النزعة الوضعية للقرن التاسع عشر، ليس سوى التورط النهائى فى الميتافيزيقا، وإن تم تحويلها إلى شكل أعلى. صحيح أنه يظهر كما لو أن "الميتا"، الماوراء، التعالى نحو اللاحسى قد تمت تنحيته لصالح البقاء فى المجال الأولى الذى تمثله الحساسية، فى حين أنه لم يتم بالفعل إلا اكتمال نسيان الكون وإطلاق العنان للاحسى ومزاولته بصفته إرادة القوة[٣١].

(١٠)

تمنع إرادة الإرادة كل قدر، دون أن تتمكن من معرفة هذا المنع وأن تسمح بمعرفة حوله، ونعني بالقدر هنا قدوم تجلٍّ لكون الكائن، إن إرادة الإرادة تجعل كل شيء متحجراً في ما هو غير قدري، ونتيجة هذا الأخير هو اللاتاريخية التي علامتها هي سيطرة علم التاريخ الذي تمثل النزعة التاريخية ارتباكه(٣٢)، فلو أراد المرء أن يفهم تاريخ الكون حسب تصور علم التاريخ المتداول اليوم فإنه سيؤكد بهذه العملية المغلوطة سيطرة نسيان قدر الكون بأوضح كيفية.

إن عصر الميتافيزيقا المكتملة هو في بدايته.

تفرض إرادة الإرادة على ذاتها حساب وتنظيم كل شيء كشكلين أساسيين لظهورها، لكن ذلك فقط من أجل تأمين ذاتها تأميناً يمكن مواصلته بكيفية لامشروطة.

إن شكلَ الظهورِ الأساسي الذي فيه إذن تنظم وتحسب إرادةُ الإرادة ذاتَها في العالم اللاتاريخي للميتافيزيقا المكتملة يمكن تسميته بإيجاز "التقنية". ويشمل هذا الاسم هنا كل قطاعات الكائن التي تجهز في كل حالة كلية الكائن: الطبيعة الموضعة، الثقافة المنظمة، السياسة المصنوعة والمثل العليا الموضوعة، ولا تعني "التقنية" هنا القطاعات المعزولة للإنتاج والتجهيز الآليين، وهذه الأخيرة لها طبعاً مكانة خاصة يجب تحديدها عن كثب تتأسس على أسبقية ما هو مادي، أي ما يُزعم أنه أولي وموضوعي في المقام الأول.

يفهم اسم "التقنية" هنا بكيفية أساسية بحيث إنه يتطابق في دلالته مع مصطلح الميتافيزيقا المكتملة، إنه يتضمن تذكيراً بالـ **téchne** التي هي شرط أساسي لانتشار ماهية الميتافيزيقا عموماً(٣٣)، وفي الوقت نفسه يسمح هذا الاسم بتفكير كونية اكتمال الميتافيزيقا وسيطرته دون اعتبار للأشكال المختلفة التي يمكن رصدها تاريخياً عند الشعوب والقارات.

(١١)

تعبر ميتافيزيقا "نيتشه" فى إرادة القوة عن الدرجة قبل الأخيرة لانتشار إرادة كائنية الكائن كإرادة للإرادة، يجد غياب الدرجة الأخيرة أساسه فى هيمنة "السيكولوچيا"، وفى مفهوم النفوذ والقوة، وفى الحماس للحياة، ولهذا يفتقد هذا التفكيرُ صرامةَ المفهوم ودقتَه وهدوءَ التمعن التاريخى، ويهيمن علم التاريخ ومعه التبرير والسجال.

ما الذى جعل ميتافيزيقا نيتشه تقود إلى الاستخفاف بالتفكير استنادا إلى "الحياة"؟ يرجع ذلك إلى أن المرء لم يدرك كيف أن تأمينَ الوجودِ المتمثِّلَ - المخطِّطَ (القائمَ على القوة) هو - حسب تعاليم "نيتشه" - أساسى لـ "الحياة" مثل "الازدياد" والارتقاء، وهذا ذاته لم ينظر إليه إلا (سيكولوچيا) من ناحية النشوة، وأيضًا ليس من الزاوية الحاسمة التى بمقتضاها يقدم الباعث الحق المتجدد لتأمين الوجود كما يقدم فى الوقت نفسه المبرر للازدياد. وهكذا فإن ما ينتمى لإرادة القوة هو السيطرة اللامشروطة للعقل الحاسب وليس ضبابية وبلبلة هيجان غامض للحياة، إن التبجيل المضلل لفاجنر **Wagner** أحاط تفكير "نيتشه" والدراسات التى أنجزت حوله بهالة "فنية" مما أهل العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، بعد حركة سخرية "شوبنهاور" من الفلسفة (أى من فلسفة هيجل وشلينج) وبعد تأويله السطحى لأفلاطون وكانط، لحماس يتخذ من سطحية وضبابية اللاتاريخية لوحدهما علامة على ما هو حقيقى.

لكن لا يكمن وراء كل ذلك إلا العجز عن التفكير انطلاقًا من ماهية الميتافيزيقا وعن معرفة مدى أهمية تغير ماهية الحقيقة والمعنى التاريخى لانبعاث سيادة الحقيقة كيقين وعن تفكير ميتافيزيقا "نيتشه"، انطلاقا من هذه المعرفة، بإعادتها إلى المسارات البسيطة للميتافيزيقا الحديثة، بدل تحويلها إلى ظاهرة أدبية تهيج العقول أكثر مما تطهرها وتدهشها، بل ربما تفزعها، وأخيرا فإن ولع "نيتشه" بالمبدعين يكشف عن أنه يفكر تمامًا بكيفية العصر الحديث انطلاقًا من العبقرية والعبقرى وبكيفية تقنية انطلاقًا من قدرة الإنجاز، إن القيمتين المؤسِّستين فى مفهوم إرادة القوة (الحقيقة والفن) هما مجرد تعبيرين عن "التقنية" فى معناها الأساسى للتأمين المخطِّط - الحاسب للوجود كإنجاز وعن إبداع "الخلاقين" الذين يحملون للحياة فيما وراء الحياة الخاصة مثيرًا جديدًا ويؤمِّنون مزاولة الثقافة(٣٤).

كل ذلك يبقى فى خدمة إرادة القوة، لكنه يعوق أيضًا ولوج ماهيتها إلى الضوء الواضح للمعرفة الأساسية البعيدة المدى التى لا يمكن أن يكون منبعها إلا فى تفكير تاريخ الكون.

لا يمكن إدراك ماهية إرادة القوة إلا انطلاقًا من إرادة الإرادة، لكن هذه لا يمكن تجربتها إلا إذا دخلت الميتافيزيقا إلى طور الانتقال.

(١٢)

توجد ميتافيزيقا إرادة القوة لـ "نيتشه" بشكل جنينى. فى هذه الجملة: "كان الإغريقى يعرف أهوال الوجود وويلاته ويحس بها: لكى يتمكن عمومًا من أن يعيش كان عليه أن يضع إزاءها حلم الأولبيين البهى".("سقراط والتراجيديا الإغريقية"، الفصل الثالث، ١٨٧١ . الصياغة الأصلية لـ"ولادة التراجيديا من روح الموسيقى"، ميونيخ ١٩٣٣).

هنا تم وضع تقابل بين "الجبار" و"البربرى"، بين "المتوحش" و"الغريزى" من جهة وبين الإشراق الجميل والجليل من جهة أخرى.

يكمن فى ذلك مسبقًا أن "الإرادة" تحتاج فى الوقت نفسه إلى تأمين الوجود والارتقاء، وإن لم يتم بعد تفكير ذلك وتمييزه بوضوح ولم تتم رؤيته انطلاقًا من أساس موحد، ولكن ما زال خفيًا أن الإرادة هى إرادة القوة. فنظرية "شوبنهاور" فى الإرادة هيمنت على تفكير "نيتشه" فى البداية، وكُتب تصدير هذا المؤلف فى "ذكرى ميلاد "شوبنهاور".

مع ميتافيزيقا نيتشه تكون الفلسفة قد اكتملت، وهذا يعنى أنها استنفدت دائرة الإمكانيات المرسومة فيها، إن الميتافيزيقا المكتملة، التى هى أساس الأسلوب الكونى فى التفكير تحدد شكل نظام للأرض من الراجح أن يدوم طويلاً. ولم يبق النظام محتاجًا إلى الفلسفة لأنها قائمة فى أساسه، لكن مع نهاية الفلسفة لا يكون التفكير قد بلغ هو أيضًا نهايته، بل يكون فى طور العبور إلى بدء آخر.

(١٣)

كتب نيتشه سنة ١٨٨٦ فى ملاحظاته عن القسم الرابع من "هكذا تكلم زرادشت": "سنقوم بتجربة على الحقيقة! ربما تهلك البشرية من جراء ذلك! فليكن!" (المؤلفات الكاملة (١٢)، ص ٣٠٧)

تقول ملاحظة ترجع إلى زمن "شفق الصباح" (٨١ - ١٨٨٠): "الجديد فى موقفنا الحالى من الفلسفة هو اقتناع لم يكن بعد لدى أى عصر: وهو أننا لا نمتلك الحقيقة. كل الناس السابقين 'كانوا يمتلكون الحقيقة'، حتى الشكاك." (المؤلفات الكاملة (١١)، ص ٢٦٨)

ماذا يعنى "نيتشه" عندما يتكلم هنا وهناكِ عن "الحقيقة"؟ هل يعنى "الحقيقى" وهل يفكره بصفته الكائن الواقعى أو بصفته ما يتوفر على صلاحية فى كل حكم وسلوك وحياة؟

ما معنى أن نقوم بتجربة على الحقيقة؟ هل يعنى ذلك اقتراح إرادة القوة فى العود الأبدى للشىء نفسه بصفتها الكائن بحق؟

هل يطرح هذا التفكير مطلقًا السؤال عن أين تقوم ماهية الحقيقة وانطلاقًا من ماذا تحدث حقيقة الماهية ؟

(١٤)

كيف أصبحت الموضوعية تشكل ماهية الكائن بما هو كذلك؟

يتصور المرء "الكون " كموضوعية ثم انطلاقًا من ذلك يجهد نفسه بصدد "الكائن فى ذاته"، حيث إن ما ينساه المرء فقط هو أن يسأل وأن يقول ماذا يعنى هنا بـ "كائن" وبـ "فى ذاته".

ماذا "يكون" الكون؟ هل يحق لنا أن نستقصى "الكون" عن ماذا يكون؟ يبقى الكون غير مسئول عنه وبديهيًا ولذلك غير مفكر، إنه يبقى فى حقيقة منسية منذ زمن طويل وليس لها أساس.

(١٥)

ليس هناك موضوع بمعنى ما يوضع إلا عندما يصبح الإنسان ذاتًا والذات أنا وعندما يصبح الأنا أنا أفكر **ego cogito** ، إلا عندما يدرك هذا التفكير **cogitare** فى ماهيته كـ"وحدة تركيبية أصلية للوعى الترنسندنتالى بالذات"، إلا عندما يتم بلوغ النقطة العليا للمنطق[٣٥] (فى الحقيقة مفهومة كيقين لـ"أنا أفكر")، هنا فقط تنكشف ماهية الموضوع فى موضوعيته، وهنا فقط يصبح نتيجة لذلك إدراكُ الموضوعية ذاتها بصفتها "الموضوع الحقيقى الجديد" وتفكيرُها إلى اللامشروط أمرًا ممكنًا ولا مناص منه.

(١٦)

هناك تلازم بين الكون المميز للحامل **Subjektität** والموضوع والانعكاس **Reflexion** إنه فقط عندما تتم تجربة الانعكاس بما هو كذلك، وبالضبط بصفته علاقة حاملة بالكائن، يصبح من الممكن تحديد الكون كموضوعية.

لكن تجربة الانعكاس بصفته هذه العلاقة تفترض تجربة العلاقة بالكائن عمومًا كـ **repraesentatio**: كتمثل **Vor-stellen** .

إلا أن ذلك لا يمكن أن يصبح قدرًا إلا إذا تحولت الـ **idea** إلى **perceptio**. هذا التحول يقوم على أساس تحول الحقيقة كمطابقة إلى الحقيقة كيقين تبقى فيه المطابقة **adaequatio** قائمة، حيث إن اليقين كتأمين للذات (إرادة الذات لذاتها) هو العدالة **ius-titia** كتبرير للعلاقة القائمة بالكائن وسببه الأول وبالتالى للانتماء للكائن، أن التبرير **iustificatio** بمعنى حركة الإصلاح الدينى ومفهوم "نيتشه" للعدالة كحقيقة هما الشىء نفسه[٣٦].

يتأسس التمثل **repraesentatio** من حيث الماهية على الانعكاس **reflexio** . لهذا فإن ماهية الموضوعية بما هى كذلك لا تصبح جلية إلا عندما تتم معرفة ماهية التفكير بصفته "أنا أفكر شيئا"، أى كانعكاس وعندما يتم إنجازها بكيفية صريحة.

(١٧)

يوجد "كانط" على الطريق لتفكير ماهية الانعكاس بالمعنى الترنسندنتالى، أى الأنطولوجى، ويتخذ ذلك شكل ملاحظة جانبية بسيطة فى "نقد العقل الخالص" تحت عنوان "حول ثنائية مفاهيم الانعكاس". وهذا المقطع تمت إضافته بعديًا، لكنه ملىء برؤية أساسية وبجدال أساسى مع "لايبنتس" **Leibniz** وبالتالى مع كل الميتافيزيقا السابقة كما هى ماثلة لنظر "كانط" وكما تتأسس فى بنيتها الأنطولوجية على الأنَوية.

(١٨)

يبدو لمن ينظر من الخارج أن الأنَوية هى مجرد تعميم وتجريد لاحقين للأنوى انطلاقًا من الأنات المفردة للإنسان، وواضح أن ديكارت يفكر قبل كل شىء "أناه" هو ذاته كشخص مفرد (شىء مفكر **res cogitans** كجوهر نهائى **substantia finita**) فى حين أن كانط يفهم حقًّا "الوعى عموما". لكن ديكارت يفهم هو أيضًا أناه الخاص فى ضوء الأنَوية التى لم يتم – طبعًا – تصورها بعد بكيفية صريحة، هذه الأنَوية تبدو مسبقًا فى صورة اليقين **certum** الذى ليس سوى تأمين المتمثِّل للتمثل، فالعلاقة المحتجبة بالأنَوية كيقين بالذات وبالمتمثِّل قائمة مسبقًا، ولا يمكن تجربة الأنا المفرد بما هو هذا الأنا إلا انطلاقًا من هذه العلاقة، إن الأنا البشرى بصفته الكيان الذاتى المفرد المحقِّق لذاته لا يمكن أن يريد ذاته إلا على ضوء علاقة إرادة الإرادة بهذا الأنا، تلك العلاقة التى لم تُعرف بعد، ليس هناك أنا قائم "فى ذاته" **an sich** ، بل إنه دائمًا ليس "فى ذاته" **an sich** إلا من حيث إنه يظهر "فى ذاته" **in sich** (٣٧)، أى كأنَوية.

لهذا تسود هذه أيضًا حيث لا يحتل بتاتًا الأنا المفرد موقع الصدارة، حيث يتراجع هذا الأخير بالأحرى ويتخذ المجتمع أو أشكال أخرى للتجمع موقع السيطرة. وهنا كذلك، وهنا بالضبط تكون السيطرة الخالصة لـ"الأنانية **Egoismus** التى يجب فهمها ميتافيزيقيا والتى لا علاقة لها بالفكرة الساذجة لـ "وحدة الذات **Solipsismus** .

الفلسفة فى عصر الميتافيزيقا المكتملة هى الأنثروپولوچيا (راجع الآن: "طرق غابوية **Holzwege** ص ٩١ وما يليها.) ليس مهما أن ننعت صراحة الأنثروپولوچيا بأنها "فلسفية" أم لا، وفى هذه الأثناء أصبحت الفلسفة أنثروپولوچيا وبهذه الكيفية أصبحت غنيمة لعلوم منحدرة من الميتافيزيقا، أى للفيزياء بالمعنى الواسع الذى يضم فيزياء الحياة والإنسان، البيولوچيا والسيكولوچيا، وبتحولها إلى أنثروپولوچيا تتلاشى الفلسفة ذاتها تحت تأثير الميتافيزيقا.

(١٩)

تضع إرادة الإرادة كشرط لإمكانيتها تأمينَ الوجود (الحقيقة) وتصعيدَ الغرائز (الفن). هكذا تنظم إرادة الإرادة- بصفتها الكون- هى ذاتُها الكائنَ، فى إرادة الإرادة فقط تبلغ التقنية (تأمين الوجود) والغياب اللامشروط للتمعن ("المعيش") موقع السيطرة.

هناك تلازم بين التقنية بوصفها الشكل الأعلى للوعى العقلى مفهومًا بالمعنى التقنى وبين غياب التمعن كعجز منظم ومستغلق على ذاته عن بلوغ علاقة مع ما هو جدير بالسؤال: إنهما نفس الشىء.

لماذا الأمر هكذا؟ وكيف أصبح هكذا؟ هذا ما نفترض هنا أنه قد تمت تجربته وإدراكه.

يبقى فقط أن نتأمل أمرًا واحدًا هو أن الأنثروبولوجيا لا تنحصر فى دراسة الإنسان وفى إرادة تفسير كل شىء على أساس أنه تعبير عن الإنسان، وحتى هناك، حيث لا يُنجَز بحث، بل بالأحرى تُلْتَمَس قرارات يحدث ذلك بحيث يتم مسبقًا توظيف بشرية ضد أخرى والاعتراف بالبشرية بصفتها القوة الأصلية تمامًا كما لو كانت هى الأول والأخير وكما لو كان الكائن والتأويل الذى يتخذه كل مرة مجرد نتيجة.

هكذا يهيمن السؤال الذى يعتبر وحده أساسيًا: إلى أى شكل ينتمى الإنسان؟ يفكِّر "الشكل" هنا ميتافيزيقيا، أى أفلاطونيًا بكيفية غير محددة على أنه ما يكون وما يحدد بعد ذلك كل تبدل وتطور ويبقى هو ذاته مستقلاً عنهما، هذا الاعتراف المسبق

بـ"الإنسـان" يقـود إلى البـحث عن الكون قـبل كل شـيء وفـقط فى مـحـيطه وإلى اعـتبـار الإنسان الواقعى كرصيد بشرى، كلاكائن **me on** بالنسبة للفكرة **idéa**(٣٨).

(٢٠)

عندما تبلغ إرادة القوة أمنها الأقصى اللامشروط تكون – من حيث إنها ما يؤمِّن كل شىء – هـى الحَكَم الوحـيـد، وإذن الصـائب الوحـيـد، إن صـواب إرادة الإرادة هو التـأمين اللامشروط والتام لذاتها. ما يطيعها يكون صائبًا وموافقًا للنظام ما دامت إرادة الإرادة ذاتهـا تبـقى هـى النظام الوحـيـد. فى هـذا الأمن الذاتى لإرادة الإرادة تضيع الماهية البدئية للحقيقة، إن صواب إرادة الإرادة هو اللا – حقيقى بإطلاق، يتوفر صواب اللا – حقيقى فى دائرة إرادة الإرادة على جاذبية خاصـة، إلا أن صواب اللا – حقيقى، الذى يبقى خفيًا بصفته كذلك، هو فى الوقت نفسه أفظع ما يمكن أن يحدث فى تحريف ماهية الحقيقة. يتحكم الصائب فى الحقيقى ويقضى على الحقيقة، إن إرادة التأمين اللامشروط تجعل الانعدام الشامل للأمن يتبدى.

(٢١)

الإرادة هى فى ذاتها إنجـاز لنزوع كتحقيق لما يُنزع إليه، بحيث إن هذا الأخير يوضع صراحة عن معرفة ووعى أسـاسًا كمفهوم– أى كتمثل– عام، وينتمى الوعى للإرادة. وإرادة الإرادة هى حالة الوعى الأعلى واللامشروط لتأمين الحساب لذاته تأمينًا حاسبًا (راجع "إرادة القوة"، رقم ٤٥٨).

لهذا ينتمى إليها البحثُ المستفيض اللامشروط، الشامل والدائم، للوسائل والعلل والعوائق، استـبـدالُ الأهداف وتوظيف بـعضـهـا ضـد بعض استنادًا على الحسـاب، الخداعُ والمناورة، أساليبُ التفتيش التى بمقتضاها تكون إرادة الإرادة سيئة الظن وماكرة إزاء ذاتها ولا تبقى حريصة إلا على تأمين ذاتها بصفتها القوة ذاتها.

إن غياب الأهداف وبالضبط غيابها الأساسى فى إرادة الإرادة اللامشروطة هو اكتمال لماهية الإرادة التى أعلنت عن ذاتها فى مفهوم كانط للعقل العملى كإرادة

خالصة، هذه تريد ذاتها، و تكون بصفتها الإرادة هى الكون، ولهذا فإن الإرادة الخالصة وقانونها صوريان من حيث المضمون، وإنها بالنسبة لذاتها هى المضمون الوحيد بصفته الصورة(٣٩).

(٢٢)

نظراً لأنه يتم أحياناً تشخيص الإرادة فى "إرادات بشرية" فردية، فإنه يبدو كما لو أن إرادة الإرادة تشع من هؤلاء الأشخاص، وهكذا ينشأ الاعتقاد بأن الإرادة البشرية هى أصل إرادة الإرادة، فى حين إن الإنسان يراد من قِبل إرادة الإرادة دون أن يعرف ماهية أن يراد قبل هذه الإرادة.

نظراً لأن الإنسان هو الذى يراد بهذه الكيفية ويوضع فى إرادة الإرادة، فإنه يتم ضرورة مخاطبة الإرادة فى ماهيته وفسح المجال لها كحَكَم حول الحقيقة، والسؤال المطروح عموماً هو ما إذا كان الأفراد والجماعات يستمدون وجودهم من هذه الإرادة، أم ما إذا كانوا لا يزالون يتفاوضون ويتساومون مع هذه الإرادة، بل ضدها، دون أن يعلموا بأنهم مغمورين مسبقًا من قِبلها، إن تفرد الكون يظهر أيضًا فى إرادة الإرادة التى لا تسمح بأن يراد إلا فى اتجاه واحد، ومن هنا ينشأ تجانس عالم إرادة الإرادة الذى هو بعيد عن بساطة البدئى بُعد اللاماهية عن الماهية رغم انتمائها إليها.

(٢٣)

نظراً لأن إرادة الإرادة تنكر كل هدف فى ذاته ولا تسمح بالأهداف إلا كوسائل تمكنها من أن ترتفع إرادياً فوق ذاتها وأن تنشئ المجال لذلك، أى لهذا الارتفاع، ونظراً لأنه لا يحق مع ذلك لإرادة الإرادة، إذا كان عليها أن تنشئ ذاتها فى الكائن، أن تظهر كما هى فى الحقيقة، أى كفوضى للكوارث، فإنه يجب عليها أن تبرر مشروعيتها، وهنا تختلق إرادة الإرادة الحديث عن "الرسالة"، وهذه لا يتم فهمها بالنظر إلى ما هو بدئى وإلى صيانته، بل كهدفٍ موكولٍ لها من موقع "القدر" وبذلك مبررٍ لإرادة الإرادة.

(٢٤)

الصراع بين أولئك الذين يمتلكون القوة والذين يريدون بلوغها: ويدور الصراع فى كل طرف حول القوة، إن القوة ذاتها هى دائمًا المحدِّد، بواسطة هذا الصراع حول القوة توضع ماهية القوة من قِبل كلا الطرفين فى ماهية سيطرتها اللامشروطة، ولكن فى الوقت نفسه يبقى هنا خفيًا أن هذا الصراع هو فى خدمة القوة وأنه مراد من قِبلها. فهى قد أخضعت قبلاً هذه الصراعات. وإرادة الإرادة تعطى هى وحدها التفويض لهذه الصراعات، ولكن القوة تُخضع البشريات لها بحيث تجرد الإنسان من إمكانية التخلص بواسطة هذه الطرق من نسيان الكون، وهذا الصراع كونى بالضرورة، وهو بصفته كذلك غير قابل فى ماهيته للحسم، لأنه ليس هناك ما يُحسَم فيه، فهذا الصراع يبقى مقصيًا من كل تمييز، أى من الاختلاف (بين الكون والكائن) وبالتالى من الحقيقة، ويتم دفعه بواسطة قوته الخاصة إلى اللاقدرى: إلى هجران الكون **Seinsverlassenheit**[٤٠].

(٢٥)

إن الألم الذى يجب أولاً معاناته ومكابدته هو رؤية ومعرفة أن غياب الضيق هو الضيق الأعلى والأكثر خفاءً والذى يضغط من الأقاصى.

يكمن غياب الضيق فى الاعتقاد بأن المرء يمتلك زمام الواقعى والواقع وأنه يعرف الحقيقى دون حاجة إلى أن يعرف أين تحدث الحقيقة.

إن ماهية العدمية من منظور تاريخ الكون هى هجران الكون من حيث يحدث فيه أن الكون يترك ذاته للفعلية **Machenschaft**[٤١]، هذا الترك يسخر الإنسان بكيفية لامشروطة، إنه ليس بتاتًا سقوطًا أو "أمرًا سلبيًا" بأى معنى كان.

لهذا فإنه ليست أيضًا كل بشرية، كيفما كانت، أهلاً لأن تحقق تاريخيًا العدمية اللامشروطة، ولذلك فإنه لا بد من صراع من أجل الحسم حول البشرية القادرة على تحقيق الاكتمال اللامشروط للعدمية.

(٢٦)

علامات الهجران الأقصى للكون هى نداءات "المثل" و"القيم"، التخبط العشوائى بين المناداة بـ"الفعل" وعدم إمكانية الاستغناء عن "الروح". وكل ذلك مندمج فى آلية تجهيز عملية إحقاق النظام. وهذه العملية ذاتها محددة من قِبل الفراغ الناجم عن هجران الكون الذى يشكل فيه استهلاك الكائن فى عمل التقنية، التى تنتمى إليها الثقافة أيضًا، المخرج الوحيد الذى يستطيع الإنسان المولع بذاته أن ينقذ عبره الذاتية بتحويلها إلى ما فوق البشرية. ما تحت البشرية **das Untermenschentum** وما فوق البشرية **das Übermenschentum** هما الشيء نفسه؛ إنهما متلازمان مع بعضهما مثلما يقترن فى المفهوم الميتافيزيقى للحيوان العاقل "التحت" المنتمى للحيوانية و"الفوق" المنتمى للعقل **ratio** بكيفية وثيقة ويتوافقان، ما تحت البشرية وما فوق البشرية يجب فهمهما هنا ميتافيزيقيا وليس كتقييمات أخلاقية.

يتحدد استهلاك الكائن من حيث هو كذلك وفى مجراه من قِبل التجهيز بالمعنى الميتافيزيقى الذى بواسطته يجعل الإنسان من نفسه "سيدًا" على ما هو "أولى". يتضمن الاستهلاك الاستعمال المقنن للكائن الذى يصير مناسبة ومادة لتحقيقِ إنجازاتٍ وتصعيدِها. وهذا الاستعمال يُستخدم لخدمة التجهيز، ولكن حيث إن هذا الأخير يتجه إلى التصعيد وإلى التأمين الذاتى اللامشروطين ويجعل فى الحقيقة من غياب الهدف هدفًا، فإن الاستخدام يكون إتلافًا **Vernutzung** .

إن "الحروب العالمية" وطابعها "الكلى" عواقب لهجران الكون. إنها تدفع إلى تأمين قيام شكل دائم للإتلاف. هذه السيرورة تشمل أيضًا الإنسان الذى لم يبق مستمرًا فى إخفاء طابعه كأهم مادة خام. إن الإنسان هو "أهم مادة خام" لأنه يبقى أساس **Subjekt** كل إتلاف وذلك إلى حد أنه يجعل إرادته تذوب على نحو لامشروط فى هذه العملية ويصبح بذلك فى الوقت نفسه "موضوع **Objekt** هجران الكون. إن الحروب العالمية **die Welt-Kriege**(٤٢) ، هى الشكل الجنينى لإلغاء الفرق بين الحرب والسلم، هذا الإلغاء ضرورى لأن "العالم" أصبح لاعالمًا بسبب هجران حقيقة الكون للكائن، فـ"العالم" حسب فهم تاريخ الكون (راجع ما قلناه سلفًا فى "الكون والزمان") هو الحدوث الذى

ليس له طابع موضوعى لحقيقة الكون Seyn لأجل الإنسان من حيث إن هذا الأخير هو أساساً فى ملك الكون، وفى العصر الذى تمتلك فيه القوةُ هى وحدها القوةَ، أى عصر الاندفاع اللامشروط للكائن نحو أن يُستهلك فى الإتلاف، يصبح العالم لاعالمًا، لأن الكون يحدث بالفعل لكن دون سيادة خاصة، والكائن واقعى من حيث هو مرتبط بالتأثير(٤٣)، وليس هناك إلا التأثير، ولا وجود فى أى مكان لحدوث العالم كعالم، على الرغم من أن الكون مازال قائما، وإن كان منسيًا، فيما وراء الحرب والسلم يسود مسلسل التيهان(٤٤) المحض لإتلاف الكائن فى تأمين النظام لذاته انطلاقًا من الفراغ الناجم عن هجران الكون، لقد تحور "الحرب" و"السلم" إلى لاماهيتهما فضمهما مسلسل التيهان، ولأنه أصبح من غير الممكن التعرف عليهما من زاوية فرق ما، فقد اندثرا فى المجرى المحض للإنجاز المتصاعد لما يمكن فعله، إن السؤال متى يحل السلم لا يمكن الجواب عنه، ليس لأنه لا يمكن التنبؤ بمدة الحرب، بل لأن السؤال ذاته يسأل عن شىء لم يبق موجوداً، ذلك أن الحرب ذاتها لم تبق شيئًا يمكن أن ينتهى بالسلم، فالحرب أصبحت ضرباً من إتلاف الكائن يتواصل فى زمن السلم، إن توقع حرب طويلة الأمد ليس سوى الشكل المتقادم الآن الذى يُعترف فيه بجديد عصر الإتلاف، وهذه الحرب الطويلة تنتهى فى طولها ببطء ليس إلى سلم من النوع القديم، بل إلى حالة لا تتم فيها تجربة الحرب بما هى كذلك ويصبح فيها السلم بدون معنى ولا فحوى، لا يعرف مسلسل التيهان حقيقة للكون؛ لكنه فى مقابل ذلك يبسط لكل تصميم فى أى ميدان النظامَ والأمنَ التامى التجهيز. فى إطار (دائرة) دوائر الاختصاص تتحول بالضرورة المجالات الخاصة للتجهيز البشرى إلى قطاعات؛ "قطاع" الشعر و"قطاع" الثقافة ليسا أيضًا سوى حقلين بجانب أخرى لـ"القيادة" المؤمِّنة عن طريق التخطيط، إن الاستنكارات الأخلاقية التى تصدر عن أولئك الذين لا يعرفون بعد ما هو كائن تستهدف غالبًا تحكم "القائدين" وطموحهم للسيطرة - وهى أوخم أشكال تقديرهم الدائم، وينصب على القائدين الامتعاض الذى لا ينفك عن ملاحقة الفضائح التى يقوم بها أولئك ظاهرياً فقط، ذلك أنهم ليسوا هم الفاعلين، ويعتقد المرء أن القائدين استباحوا من تلقاء أنفسهم كل شىء فى جنون أعمى لأنانيتهم الذاتية ورتبوه لأنفسهم حسب هواهم، ولكنهم فى الحقيقة ليسوا سوى النتائج الضرورية لانتقال الكائن إلى

كيفية التيهان التى يتفشى فيها الفراغ الذى يتطلب تنظيمًا وتأمينًا وحيدًا للكائن، ومن هنا تكون ضرورة "القيادة"، أى الحساب الذى يخطِّط لتأمين الكائن مطلوبة، ولأجل ذلك يجب إعداد وتجهيز أولئك الناس الذين يخدمون القيادة. "القائدون" هم عمال التجهيز الأساسيون الذين يحيط بصرهم بكل قطاعات تأمين إتلاف الكائن، لأنهم يدركون غور مجموع دائرة القطاعات وبذلك يسيطرون على التيهان فى قابليته للحساب، وهذا النوع من الإدراك هو القدرة على الحساب التى أطلقت مسبقًا لذاتها العنان تمامًا فى مقتضيات التأمين المتصاعد باستمرار للأنظمة لخدمة إمكانيات التنظيم المقبلة، إدراج كل النزوعات الممكنة فى سياق كلية التخطيط والتأمين يسمى "الغريزة"، ويدل هنا هذا اللفظ على "العقل"، الذى يتخطى الفهم الضيق الذى لا يحسب إلا انطلاقًا مما هو قريب، والذى لا يفلت من "عقلانيته" كل ما يجب أن يدخل كـ"عامل" فى إجراء حسابات "القطاعات" الفردية. الغريزة هى التصعيد المفرط للعقل إلى الحساب اللامشروط لكل شىء تصعيدًا يناسب ما فوق البشرية. وحيث إن هذا الحساب يسيطر إطلاقًا على الإرادة، فإنه يظهر أنه لم يبق هناك بجانب الإرادة إلا أمن الدافع المجرد للمحاسبة التى تكون بالنسبة لها تسوية كل شىء هى القاعدة الأولى للحساب(٤٥)، وتعتبر "الغريزة" حتى الآن كخاصية للحيوان الذى يحدد ويتابع فى دائرة حياته ما ينفعه ويضره دون أن ينزع فيما وراء ذلك نحو أى شىء، ويوازى أمن الغريزة الحيوانية اندماجها الأعمى فى دائرة منفعتها، إن تفويض السلطة اللامشروط لما فوق البشرية يتناسب مع التحرر التام لما تحت البشرية. هكذا تصبح غريزة الحيوان وعقل **ratio** الإنسان متطابقين.

إذا كانت ما فوق البشرية تتطلب الغريزة كسمة لها، فهذا يعنى أن ما تحت البشرية ـ بالمعنى الميتافيزيقى ـ ينتمى إليها، ولكن بحيث إن الحيوانى فى كل شكل من أشكاله يخضع كلية للحساب والتخطيط (مراقبة الصحة، تربية النسل). وحيث إن الإنسان هو أهم مادة خام، فإنه يُتوقع أن يتم ذات يوم على أساس الأبحاث الحالية فى ميدان الكيمياء، تشييد معامل للإنتاج الاصطناعى للمواد البشرية، إن أبحاث الكيميائى كون **Kuhn** الذى حصل هذه السنة على جائزة جوته التى تمنحها مدينة

فرانكفورت[٤٦] قد فتحت إمكانية التحكم فى إنتاج الكائنات الحية الذكرية والأنثوية بكيفية مخططة حسب الحاجة، توازى قيادة الكتابة الأدبية فى قطاع الثقافة فى انسجام تام قيادة الإخصاب الاصطناعى، (لا ينبغى على المرء هنا أن يلجأ تصنعًا للحياء إلى فروق لم تبق قائمة، حيث إن الحاجة إلى المادة البشرية تخضع لنفس ضوابط التنظيم القائم على التجهيز التى تخضع لها الحاجة إلى كتب للتسلية وأشعار لا يكون الشاعر فى إنتاجها أكثر أهمية من صبى المجلِّد الذى يساعد فى تجليد الأشعار من أجل خزانة للمؤلفات بأن يجلب من المخازن الورق المقوى الذى يستعمل كمادة خام لصنع الأغلفة).

إن إتلاف كل المواد، بما فى ذلك المادة الخام "الإنسان"، من أجل الإنتاج التقنى للإمكانية اللامشروطة لإنتاج كل شىء يتحدد بكيفية خفية من قِبل الفراغ التام الذى يقوم فيه الكائن بمعنى الواقعى، وهذا الفراغ يجب أن يُملأ عن آخره، لكن حيث إن فراغ الكون، خاصة عندما لا يمكن تجربته بما هو كذلك، لا يمكن ملؤه أبدًا بواسطة الكائن، فإنه لا يبقى لأجل التخلص منه سوى إعداد الكائن دون انقطاع لتحقيق الإمكانية الدائمة للتنظيم كشكل لتأمين الفعل الذى لا هدف له، إن التقنية – منظورًا إليها من هذه الزاوية – هى تنظيم الندرة، لأنها متعلقة دون علم منها بفراغ الكون. حيثما يكون الكائن قليلاً - وإنه فى كل مجال يقل كل شىء باستمرار بالنسبة لإرادة الإرادة -، يجب أن تتدخل التقنية لتوفر العوض وتستهلك المادة الخام، ولكن "العوض" وإنتاج أشياء الغيار بالجملة ليس فى الحقيقة مجرد علاج مؤقت، بل الشكل الوحيد الممكن الذى تستطيع فيه إرادة الإرادة، أى التأمين الكلى لنظام التنظيم، أن تستمر فى سيرها وأن تكون بذلك هى "نفسها" "الذات" بالنسبة لكل شىء، إن تزايد عدد الجموع البشرية يتم تدبيره عمدًا حسب تصاميم، حتى لا تنقضى أبدًا مناسبة المطالبة للجموع الكبرى بـ"مجالات حيوية" أكبر تتطلب بسبب كبرها هى بدورها من أجل إعدادها جموعًا بشرية أكبر تناسبها[٤٧] وهذه الحركة الدائرية للإتلاف من أجل الاستهلاك هى المسلسل الوحيد الذى يميز تاريخ عالم تحول إلى لاعالمٍ، إن "المؤهلين بطبعهم للقيادة" هم أولئك الذين يوظَّفون، على أساس أمن غريزتهم، من قِبل هذه العملية كأجهزة لتوجيهها، إنهم الموظفون الأوائل فى مسار عملية الإتلاف اللامشروط للكائن من أجل

تأمين الفراغ الناجم عن هجران الكون، إن سير عملية إتلاف الكائن هاته انطلاقًا من صدٍ دون وعى للكون الذى لم تتم تجربته يقصى مسبقًا الاختلافات بين الوطنى والشعوب كلحظات محددة بشكل أساسى، وكما أن الاختلاف بين الحرب والسلم أصبح لاغيًا، فإن التمييز بين ما هو "وطنى" وما هو "دولى" يصبح هو أيضًا لاغيًا، حيث إن من يفكر اليوم "أوربيًا" لا يمكن أن يؤخذ عليه أنه ذو نزعة دولية، ولكنه ليس أيضًا وطنيًا، ما دام لا يفكر فى مصلحة "الأوطان" الأخرى أقل مما يفكر فى مصلحته الخاصة.

إن تجانس مسار التاريخ فى العصر الحالى يرتكز هو أيضًا ليس على تقريب بعدى للأنظمة السياسية القديمة من الأنظمة الأكثر جدة، إنه ليس نتيجة النزاعات الحربية بين الطموحات الفردية للقيادة الحاسمة داخل مسلسل إتلاف الكائن من أجل تأمين النظام، بل علتها. إن تجانس الكائن الذى يخلفه الفراغ الناشئ عن هجران الكون والذى يكون المهم فيه هو فقط التأمين الحاسب لنظام للكائن - يخضع هذا الأخير لإرادة الإرادة، يحدد أيضًا - فى كل مكان، وقبل كل الفروق الوطنية - تجانس الهيئة القيادية التى تكون كل أشكال الدولة بالنسبة لها مجرد أداة للقيادة بين أدوات أخرى. نظرًا لأن واقعية الواقع تكمن فى تجانس الحساب المخطِّط، فإن التجانس يجب أن يشمل الإنسان أيضًا لكى يبقى فى مستوى الواقعى، إن إنسانًا لا يحمل الزى الموحد يثير اليوم الانطباع بأنه لاواقعى ولا ينتمى إلى هذا العالم. وينتشر الكائن الذى تسمح به وحده إرادة الإرادة فى غياب للاختلاف لا يمكن التحكم فيه إلا بواسطة تعامل وتنظيم خاضعين لـ"مبدأ الإنجاز"، هذا الأخير يولِّد فى الظاهر تراتبًا؛ لكن أساسه المحدِّد فى الحقيقة هو غياب كل رتبة، ذلك أن هدف الإنجاز حيثما كان هو الفراغ المتجانس لإتلاف كل عمل فى تأمين التنظيم، إن غيابَ الاختلاف الناشئَ بحدة عن هذا المبدأ لا يتطابق بتاتًا مع مجرد التسوية التى ليست سوى تقويض للتراتبات القائمة، إن غياب الاختلاف داخل الإتلاف الشامل ينشأ عن منع موجب للتراتب بمقتضى أسبقية فراغ كل تسطير للأهداف(٤٨)، يشهد غياب الاختلاف هذا على القيام المؤمَّن مسبقًا للاعالم هجران الكون، وهكذا تظهر الأرض كلاعالم التيهان، إنها حسب تاريخ الكون النجم المتيه.

(٢٧)

يسكن الرعاة بكيفية غير مرئية وخارج قفر الأرض المخربة التى لا ينبغى أن تخدم الآن إلا تأمين سيطرة الإنسان الذى ينحصر تأثيره فى تقدير ما هو مهم أو غير مهم للحياة، تلك الحياة التى تقتضى مسبقًا بصفتها إرادة الإرادة أن تنحصر كل معرفة فى هذا النوع من الحساب والتقييم المؤمِّنين.

إن الناموس غير الظاهر للأرض يصون هذه فى القناعة ببزوغ كل الأشياء وأفولها داخل الدائرة المقيَّضة للممكن الذى يطيعه الكل ولا يعرفه أحد، والسِّدرة لا تتخطى أبدًا ممكنها، وتجمُّع النحل يسكن فى ممكنه، وحدها الإرادة التى تنشئ ذاتها فى التقنية بكيفية مرنة فى كل مكان تلقى بالأرض إلى الإنهاك والإتلاف وتغيرها إلى ما هو اصطناعى، إنها ترغم الأرض على تخطى الدائرة التلقائية لممكنها إلى ما لم يبق ممكنًا وما هو إذن مستحيل، فنجاح المشاريع والإجراءات التقنية فى إحراز كثير من الابتكارات والتجديدات المتلاحقة لا يقوم بتاتًا كدليل على أن مكاسب التقنية تجعل المستحيل ذاته ممكنًا.

إن النزعة الراهنية والأخلاقية لعلم التاريخ[٤٩] هما الخطوتان الأخيرتان لمطابقة الطبيعة والروح على نحو مكتمل مع ماهية التقنية، الطبيعة والروح هما موضوعان للوعى بالذات الذى تفرض سيطرته اللامشروطة عليهما معًا مسبقًا تجانسًا لا يمكن ميتافيزيقيا الإفلات منه.

هناك اختلاف كلى بين أن نقوم باستغلال الأرض فقط، وبين أن نتلقى نعمة الأرض ونستوطن فى ناموس هذا التلقى من أجل رعاية سر الكون والسهر على عدم انتهاك حرمة الممكن.

(٢٨)

ليس هناك فعل يمكن أن يغير وحده حالة العالم، لأن الكون كفعالية وتأثير يغلق كل كائن أمام الخصوصية[٥٠]، حتى الألم المفرط الذى يجرى فوق الأرض لايستطيع أن

يوقظ مباشرة أى تحول، لأنه مجرد انفعال، وهذا سلبى وبالتالى حالة معاكسة للفعل ولهذا تتم تجربته مع هذا الأخير فى نفس مجال سيادة إرادة الإرادة.

إلا أن الأرض تبقى مصونة فى الناموس غير الظاهر للممكن الذى هو الأرض، إن الإرادة فرضت على الممكن المستحيلَ هدفًا. وتنشأ الفعلية **Machenschaft** التى تنظم هذا الإكراه وتحافظ عليه فى سيطرته عن ماهية التقنية، وهذا اللفظ يستعمل على أنه مطابق لمفهوم الميتافيزيقا فى اكتمالها، إن التجانس اللامشروط لكل بشريات الأرض فى ظل سيطرة إرادة الإرادة يجعل غياب معنى الفاعلية البشرية، التى توضع على أنها مطلقة جليًا.

يبتدئ إتلاف الأرض كسيرورة مرادة، ولكن غير معروفة فى ماهيتها وكذلك غير قابلة للمعرفة، فى الوقت الذى تحددت فيه ماهية الحقيقة كيقين يصبح فيه أولاً التمثل **Vor-stellen** والإنتاج **Her- stellen** البشريين متأكدين من ذاتهما، وأدرك "هيجل" هذه اللحظة من تاريخ الميتافيزيقا على أنها اللحظة التى أصبح فيها الوعى المطلق بالذات مبدأ التفكير.

يبدو تقريبًا كما لو كانت ماهية الألم مستغلقة على الإنسان فى ظل سيطرة الإرادة، وكذلك ماهية الفرح، فهل يمكن أن يجلب هنا إفراط المعاناة تحولاً؟

لا تحول يأتى دون مواكبة مرشدة ولكن كيف يمكن أن تقترب هذه المواكبة إذا لم تضىء الخصوصية التى تعاين(٥١) ماهية الإنسان منادية محتاجة، أى تلمحها، وفى لمحها تضع الفانين على طريق البناء الفكرى الشعرى؟

هوامش

(١) die Überwindung : التخطى، من الفعل überwinden ، ومن ضمن معانيه: تغلب على خصم أو عدو وقهره وأخضعه؛ تخطى صعوبات أو عراقيل وتغلب عليها وذللها؛ تغلب على شكوكه ومخاوفه وتخلص منها. يصرح "هايدجر" بأن عبارة Überwindung der Metaphysik من شأنها أن تثير أخطاء فى الفهم، فتخطى الميتافيزيقا يفهم عادة بمعنى إلغائها والقضاء عليها ويعتقد "هايدجر" أن كل من يفهم تخطى الميتافيزيقا بهذا المعنى معتقداً أنه يترك الميتافيزيقا وراءه يبقى فى الحقيقة متورطًا فيها، أما تخطى الميتافيزيقا كما يتصوره هايدجر فى إطار تفكير تاريخ الكون فهو يعنى الرجوع إلى أساس الميتافيزيقا من أجل النفاذ إلى ماهيتها وبيان موقعها فى تاريخ الكون. وهذا التخطى يجعل ماهية الميتافيزيقا تظهر ويعيدها إلى حدودها.

(٢) بجانب فعل überwinden الذى ترجمناه بلفظ "تخطى" يستعمل هايدجر أيضًا الفعل verwinden القريب فى منطوقه ومدلوله من الفعل überwinden ، الأمر الذى يجعل التمييز بينهما صعبا. لكن يمكن الاستعانة فى هذا الصدد بإشارة لهايدجر وردت فى محاضرة "الانعطاف" Die Technik und die Kehre, Auflage 9 S.38 ،1996 يقول فيها بأنه يجب فهم فعل verwinden كما نفهمه عندما يتعلق فى المجال البشرى بألم ، أى بمعنى برئ، شفى، تخلص من، أو تعزى عن. نقول مثلاً عن شخص بأنه تعزى عن أمر مؤلم، مثلاً عن فقدان حبيب. التعزى لا يعنى هنا أن الأمر المؤلم قد تم القضاء عليه وإلغاؤه، إنه لا زال قائمًا، لكن أصبح فى الإمكان تحمله والعيش به. وهذا ما ينطبق على تخطى الميتافيزيقا كما يفهمه هايدجر، فهو لا يعنى القضاء عليها وبيان بطلانها، بل إرجاعها إلى حقيقتها. من ناحية أخرى، فإن التعزى ليس أمرًا يقرره الإنسان، بل هو أمر يحدث للإنسان، يصيبه وينتابه. وهذا صحيح أيضا بالنسبة لتخطى الميتافيزيقا، إن تخطى الميتافيزيقا ليس قرارًا إراديا للذات يتم حسب مشيئتها. كما أن الميتافيزيقا حسب تفكير تاريخ الكون ليست صنيعة للإنسان، بل قدرا للكون، فإن تخطيها هو أيضا ليس بيد الإنسان، بل لا يمكن أن يحدث إلا انطلاقًا من الكون ذاته، أى بمجىء قدر آخر للكون، وكل ما يمكن أن يقوم به الإنسان هو أن يتهيأ وأن ينمى لديه القدرة على تلقى هذا القدر والاستماع إليه. للحفاظ على هذا المعنى، ونظرًا لصعوبة استعمال لفظ آخر لترجمة الفعل verwinden فى استعمالاته النحوية المختلفة تصرفنا فى الترجمة واستعملنا الفعل تبدل، حيث يكون تخطى الميتافيزيقا هو تبدل الكون ذاته، أى مجىء كيفية أخرى لظهور الكون والكائن. بصدد اسم "الخصوصية das Ereignis وعلاقته بتخطى الميتافيزيقا راجع تقديمنا لنص "الطريق إلى اللغة".

(٣) die Seiendheit: الكائنية". ينحت هايدجر كلمة die Seiendheit انطلاقًا من das Seiende أى الكائن للدلالة على الكون كما تفهمه الميتافيزيقا وتفكره. إن الميتافيزيقا تتساءل عن الكائن من حيث هو

كائن، أى عن الكائن فى كونه، أو عن كون الكائن، لكنها لا تسأل عن الكون ذاته، عن الكون ككون، الكون فى حقيقته. لهذا يقول هايدجر إن سؤالها يتعلق فى حقيقة الأمر بالكائنية، أما الكون ذاته فيبقى فيها منسياً. إن الميتافيزيقا هى قدر لحقيقة الكائن (لا الكون) أى للكائنية، أى لنسيان الكون.

(٤) يجب الانتباه عند قراءة هذه الجملة إلى أن "هايدجر" يشدد على الفعل "يكون" الذى يرد هنا فى صيغة المضارع. يريد هايدجر أن يقول بذلك إن الميتافيزيقا حاضرة، أى قائمة فى الحاضر رغم انتمائها للماضى. إن الماضى بالمعنى الأصيل die Gewesenheit عند هايدجر ليس مقطعًا من الزمان مر ومضى وانقضى، بل إنه امتداد زمانى يبقى مصونًا فى الحاضر. إن مضى الميتافيزيقا، كونها منتمية للماضى، أى شيئا ماضيا لا يعنى أنها انقضت ومضت، بل إنها بصفتها شيئًا ماضيًا مازلت حاضرة، أى قائمة فى الحاضر ومؤثرة فيه متخذة صورة سيطرة التأويل العلمى – التقنى للعالم.

(٥) die Verendung : الانتهاء. تستعمل هذه الكلمة للدلالة على الموت البطىء، الطويل الأمد والموجع للحيوان. لهذا يختارها هايدجر للتعبير عن الوضعية الحالية للميتافزيقا. لكن يختار هايدجر هذه الكلمة فى الوقت نفسه لسبب أخر وهو أنها تضم الجذر Ende : النهاية، بحيث يعنى الانتهاء دخول الميتافيزيقا إلى طور نهايتها بمعنى اكتمالها وتحقيق إمكانياتها القصوى. لهذا يفصل بين شطرى الكلمة ويكتب Ver-endung. والمقصود عند هايدجر هو أن انتهاء الميتافيزيقا يتم ببطء ويستغرق وقتًا طويلاً وهو فى الوقت نفسه موجع، كما يريد أن يقول إن الميتافيزيقا فى طور انتهائها تبقى مؤثرة وإن بصفة غير صريحة وغير بارزة، أى بكيفية ضمنية، غير مبالية وغير مثيرة للانتباه. هذا طبعًا إذا فكرنا الميتافيزيقا انطلاقًا من فجر البدء، أى انطلاقا من حقيقتها البدئية كما يكشفها تفكير تاريخ الكون.

(٦) Verwüstung : هذه الكلمة مشتقة من كلمة die Wüste التى تعنى الصحراء، لذلك فترجمتها الحرفية هى التصحير. لكن نظرا لأن هذه الكلمة غير متداولة فقد ترجمناها بالتخريب. التصحير حسب هايدجر هو أعمق وأسوأ من التدمير، فالتدمير يكتفى بالقضاء على ما تم نموه وبناؤه، أما التصحير عند هايدجر فيمنع كل نمو وبناء فى المستقبل. لكن التصحير كما يقول هايدجر يمكن أن يرتبط ببلوغ مستوى مرتفع لحياة الإنسان وبتنظيم حالة من السعادة متجانسة لدى كل الناس، وبذلك يمكن أن يخفى ذاته.

(٧) مع إرنست يونجر يتضح أن العمل أصبح هو الأسلوب السائد فى موضعة الطبيعة، ويلاحظ هايدجر أنه عندما يتم تأويل الكائن من زاوية استثماره فى مسلسل العمل وعندما يفهم الإنسان ذاته من خلال فعالية العمل، فإن هذا فى الحقيقة حدث ميتافيزيقى، ففى كل ذلك ينطق فهم محدد للكائن فى كونه. لهذا يقول هايدجر إن نهاية الميتافيزيقا تعبر عن ذاتها فى فلسفة إرادة القوة "لنيتشه" وفى تصور العامل عند يونجر، حيث إن كون الكائن يفهم انطلاقًا من الإنسان ومن إنجاز عمله، قدرته على التنظيم، فاعليته وطموحه للسيطرة. فى سيطرة الشكل التاريخى للعامل كما يفكرها يونجر يرى هايدجر اكتمال ميتافيزيقا إرادة القوة، إن الشكل الذى يحقق حسب يونجر إرادة القوة التى كان نيتشه أول من تعرف عليها هو الشكل التاريخى للعامل. يونجر يوضح حسب هايدجر الوضع الميتافيزيقى لنيتشه ويبين نتائجه القصوى. إن تأويل يونجر يبقى خاضعًا لمقولات نيتشه وشكل العامل يتوافق مع الاكتمال الأقصى لميتافيزيقا إرادة القوة ولتحقيق ماهيتها فى ماهية التقنية.

(٨) الاختلاف بين الكون والكائن يسميه هايدجر الاختلاف الأنطولوچى، هذا الاختلاف يسود فى الميتافيزيقا بكيفية ما، بل إن الميتافيزيقا مدينة بوجودها له، ولولا هذا الاختلاف لما أمكنها أن تفكر الكائن

ككائن، لأن الكائن لا يبدو إلا فى ضوء الكون، لكن مع ذلك فالميتافيزيقا لا تفكر هذا الاختلاف صراحة كاختلاف، أى أنها لا تفكر الأساس الذى تقوم عليه ويسمح بإمكانيتها.

(٩) الميتافيزيقا هى حقيقة الكائن، الكائن فقط، لأن الكون يبقى فيها منسيًا. وفى حقبة اكتمال الميتافيزيقا يحدث أفول حقيقة الكائن. يعنى أفول حقيقة الكائن أن الكائن ذاته لم يعد يتوفر على أية حقيقة، لم تبق له أية خصائص قائمة فيه، لم تبق له ماهية، لأنه أصبح مجرد موضوع للعمل ووسيلة لتحقيق سيطرة الإرادة وأمرها. أفول حقيقة الكائن يعنى أن الكائن لم يبق يتحدد إلا كمجال لفاعلية الإنسان وأنه لا ينظر إليه إلا من زاوية استثماره فى مسلسل العمل وقبل كل شىء كمصدر ممكن للطاقة. مع سيطرة الموضعة التقنية للكائن تتجه الاختلافات بين الأشياء بل وبين قطاعات الكائن إلى الزوال، هكذا تظهر الأشياء متجانسة، إن الكائن ينمحى تدريجيًا، لا تبقى له ماهية، لا يبقى سوى موضوع للسيطرة التقنية ورصيد من الطاقة.

(١٠) das nichtige Nichts: العدم السلبى. ينعت هايدجر العدم هنا بالعدم السلبى ليميزه عن العدم الأصيل بالمعنى الذى يتكلم عنه فى محاضرة " الميتافيزيقا؟" يتحدد العدم بأنه يختلف كلية عن الكائن. بالنسبة للتفكير الذى يفكر حقيقة الكائن وحده يكون العدم هو الغياب التام للكائن، العدم حسب ذلك غير كائن، لا وجود له، وبالتالى لا معنى للبحث فيه والسؤال عنه. والعدم بهذا المعنى هو الذى يعبر عنه هايدجر بالعدم السلبى، أى العدم بالمعنى المتداول. لكن إذا فكرنا انطلاقا من الاختلاف بين الكون والكائن وقلنا إن العدم ليس كائنًا، لوجب أن نقول إن الكون عدم، لاشىء. لكن العدم مفهومًا بهذه الكيفية ليس عدمًا سلبيًا، بل هو عدم أصيل، إنه ليس سوى الكون ذاته منظورا إليه من زاوية الكائن، أى هو الكون إذا حاولنا تحديده من زاوية الكائن.

(١١) لفهم هذه الجملة يستحسن أن نقرأها هكذا: "قبل أن يتمكن الكون من أن يحدث فى حقيقته البدئية يجب أن ينكسر الكون كإرادة، [وقبل ذلك] يجب أن يُرغَم العالم على الانهيار والأرض على التخريب والإنسان على مجرد العمل."

(١٢) das Ich : الأنا؛ ichhaft: أنَوى، نسبة إلى الأنا؛ die Ichheit: الأنَوية، كيفية الكون الخاصة بالأنا.

(١٣) "الأنا أفكر" يتمثل الكائن أى يضعه إزاءه، أى إزاء ما هو آخر بالنسبة للكائن.

(١٤) الموضوع هو وحدة قيام المقومات. يتضمن الموضوع جانبين: مقومات ماهيته، أى مجموع السمات التى تحدده وتميزه مكونة بذلك ماهيته التى تتضمن فقط إمكانية الموضوع بغض النظر عن وجوده الفعلى أم لا؛ ثم قيام هذه المقومات، أى وجودها الفعلى. يتوقف الجانبان معا على التمثل بمعنى جعل الشىء يقوم أو يمثل أمامنا. يجب أن نشير هنا إلى أن هايدجر يستثمر هنا المعنى الحرفى للفظ Gegenstand: الموضوع. Gegen-stand تعنى حرفيا ما يقوم أو يقف أمامنا أو قبالتنا.

(١٥) subiectum هى الترجمة اللاتينية الحرفية للكلمة الإغريقية hupokeímenon وتعنى ما يقوم كأساس لشىء ما، ما هو دائم الحضور فيه وما يحمل الأعراض. فى العصر الحديث يصبح كل شىء قائمًا على تمثل الإنسان، أى يصبح تمثل الإنسان هو أساس كل تمثل، هو الحامل لكل تمثل، هو الحاضر فى كل تمثل، لهذا يصبح هو وحده subiectum، أى ذاتا Subjekt بالمعنى الحديث. ترجمت هذه الكلمة بلفظ "حامل". راجع الهامش رقم ٢٢.

(١٦) تعنى هذه العبارة: "أنا أفكر" تعنى: "أفكر أننى أفكر"، "أفكر ذاتى مفكرًا"، "أفكر ذاتى وأنا أفكر".

(١٧) die Gegenständigkeit: الموضوعية. لا تعنى الموضوعية عند هايدجر خاصية للحكم أو المعرفة عندما تلتزم بالموضوع وتعبر عنه كما هو، بل كيفية كون الموضوع، وفى العصر الحديث يصبح الكائن موضوعًا للتمثل ويصبح كون الكائن، وبالضبط كائنيته، هى الموضوعية.

(١٨) يترجم هنا هايدجر كلمة ousía بـ Seiendheit أى الكائنية، ويعتقد أن هذا هو معناها الأصلى عند الإغريق.

(١٩) die Vorgestelltheit: التمثلية. كيفية كون الكائن عندما يُنظر إلى الكائن من حيث هو موضوع لتمثلنا. إن كون الكائن يتحدد فى العصر الحديث كتمثلية وموضوعية، وهما يعنيان فى العمق الشىء نفسه.

(٢٠) هيجل ونيتشه يفهمان معًا الذاتية كذاتية لامشروطة. ميتافيزيقا هيجل هى ميتافيزيقا الذاتية اللامشروطة للإرادة التى تعرف ذاتها، أى للروح. والذات اللامشروطة تتحدد عند هيجل انطلاقًا من ماهية العقل الذى يفكره هيجل دائما كوحدة للمعرفة والإرادة. فى الذاتية اللامشروطة للعقل تبقى الإمكانية القصوى للسيطرة اللامشروطة للإرادة التى تأمر ذاتها غائبة، لهذا فإن ذاتية الروح المطلق تكون بالفعل لامشروطة، لكن غير مكتملة. إن قلبها إلى ذاتية إرادة القوة هو الذى يستنفد الإمكانية الأخيرة للميتافيزيقا. وهذا ما تم مع نيتشه حيث تتحدد الذاتية اللامشروطة بالنسبة له كذاتية للجسم، للغرائز والانفعالات، أى لإرادة القوة. فى الذاتية اللامشروطة لإرادة القوة مع نيتشه يتم الاعتراف بالعقل، لكن فقط ليكون فى خدمة إرادة القوة. لهذا فإن الميتافيزيقا لا تبلغ اكتمالها إلا مع نيتشه. فى الميتافيزيقا يتم تحديد الإنسان كحيوان عاقل. عند هيجل يكون العقل هو المحدد للذاتية اللامشروطة، أما مع نيتشه فتصبح الحيوانية هى الخيط الموجه. لكن ميتافيزيقا هيجل تمثل بداية الاكتمال، لأنه فقط عندما يصبح العقل محددًا ميتافزيقيا كذاتية لامشروطة يكون من الممكن قلب أسبقية العقل إلى أسبقية الحياة.

(٢١) يبين هايدجر أن ترجمة اللفظ الإغريقى enérgeia إلى اللفظ اللاتينى actualitas ثم الألمانى Wirklichkeit تحرف المعنى الأصلى للفظ الإغريقى. لكن الفهم الذى نشأ عن هذا التحريف فرض ذاته ليصبح مرجعًا لفهم اللفظ الإغريقى ذاته، لهذا السبب كان هايدجر منذ "الكون والزمان" يدعو إلى نقض الأنطولوجيا التقليدية بمعنى إبعاد التأويلات المحرفة والرجوع إلى التجربة الأصلية. إن الـ enérgeia تعنى الكون أو الوجود بالفعل، وهذا ما تعنيه أيضا الـ actualitas، بحيث تبدو هذه الترجمة حرفية، ولكنه مع ذلك تطمس المعنى الأصلى لـ enérgeia. فالـ enérgeia تعنى الكون بالفعل، أى الكون الخاص بالكائن بالفعل، بالـ érgon. لكن الـ érgon عند الإغريق تعنى الكائن من حيث إنه يقوم وينتصب باستقلال فى المجال المفتوح للحضور، فى مجال اللاخفاء. أما الـ ens actu الذى يدل فى اللغة اللاتينية على الكائن بالفعل فيشير إلى الكائن من حيث إنه مفعول لفعل ونتاج لتأثير، إنه ما يتم تحقيقه وإنجازه فى فعل. هذا التحريف والطمس يستمر فى العصر الحديث عندما يصبح الكائن بالفعل هو الواقعى das Wirkliche والكون بالفعل هو واقعية هذا الواقعى die Wirklichkeit. الكائن بالفعل، الـ érgon يصبح هو das Werk: العمل بمعنى المنتوج، الأثر، وهذا يتم فهمه انطلاقًا من التأثير die Wirkung. إن ماهية الكائن بالفعل لم تبق هى الحضور المتميز فى المجال المفتوح، بل واقعية الواقعى الذى تتم السيطرة عليه فى فعل التأثير das Wirken والمرتبط بعملية

التأثير. يعتمد هايدجر هنا كذلك على القرابة بين das Werk: المنتوج، الأثر الذى يترجم الكلمة الإغريقية érgon، Wirkung : التأثير، و Wirklichkeit: الواقعية. إن الكون ينظر إليه فى العصر الحديث من خلال الفعالية، أى من خلال قوى التأثير السببية. ما هو كائن، أى فى العصر الحديث واقعى هو ما يؤثر أو ما ينتج عن تأثير.

(٢٢) Subjektität: ينحت هايدجر هذه الكلمة انطلاقًا من اللفظ اللاتينى subiectum الذى هو ترجمة، وبالتالى حسب "هايدجر" تحريف، للكلمة الإغريقية hupokelmenon: الجوهر التى تعنى ما هو حاضر كأساس وما يقوم من تلقاء ذاته، أما الأعراض فهى تحضر مع ما هو حاضر من تلقاء ذاته وترد دائمًا معه. لكن لفظ subiectum على الرغم من أنه ترجمة حرفية لـ hupokeímenon، فإنه يحرف الماهية الأصلية الإغريقية للكون. إن الـ subiectum هو ما يوضع ويلقى به كأساس من خلال فعل وما يمكن أن تنضاف إليه الأعراض. إن الـ subiectum يلعب دور الأساس الذى يمكن أن يوضع عليه آخر. وهذا الأساس يفهم بمعنيين، أولا بمعنى الأساس الذى تقوم عليه الأعراض ويحملها. لكن حيث أن تأويل الكون فى الميتافيزيقا الإغريقية يتخذ الحكم كخيط موجه، فإن الأساس يعنى ثانيا ما تحمل عليه المحمولات. وهكذا فإن الـ subiectum تعنى الجوهر فى علاقة الجوهر والأعراض كما تعنى الموضوع فى علاقة الموضوع والمحمول. لهذا ترجمناها بلفظ "الحامل" على أساس أن يفهم منه المعنيان. يتحاشى هايدجر فى هذا السياق استعمال الكلمة المتداولة Subjektivität لارتباطها بذاتية الوعى كما تفهم فى العصر الحديث أما اللفظ Subjektität فينحته هايدجر للتعبير عن الكون كما تم فهمه عبر تاريخ الميتافيزيقا بأكمله من idéa أفلاطون إلى إرادة القوة عند نيتشه التى تكتمل فيها الماهية الحديثة للكون. إن الذاتية Subjektivität هى إذن كيفية لـ Subjektität. كلمة Subjektität تريد أن تؤكد أن الكون يتم فهمه فى الميتافيزيقا الغربية بأكملها انطلاقا من الـ subiectum، لكن ليس بالضرورة انطلاقًا من ذاتية الأنا أو الوعى.

(٢٣) لاماهية الإرادة هى الشكل الردىء أو السيئ للإرادة، ويجب أن نتذكر أن اللاماهية تنتمى للماهية رغم ابتعادها عنها. تبلغ الإرادة لاماهيتها القصوى فى إرادة القوة التى ليست فى الحقيقة حسب هايدجر سوى إرادة الإرادة. ينتمى لماهية الإرادة أنها تتجه نحو أهداف، ولكن عندما ينظر إلى الأهداف كمجرد وسائل لتحقيق أمر الإرادة تكون الإرادة قد بلغت لاماهيتها. وعندما تبلغ الإرادة لاماهيتها القصوى يصبح الكون مجرد قيمة. القيمة عند نيتشه هى شرط تضعه إرادة القوة للمحافظة على ذاتها وتصعيد نفوذها. الكون الميت وهم، لأنه فى الحقيقة ليس هناك إلا الصيرورة، لكن هذا الوهم ضرورى، لأن بفضله تستطيع الحياة أن تثبت فى الصيرورة وأن لا تنحل فيها. إن الكون وهم ضرورى لكى تحافظ إرادة القوة على ذاتها، وهو إذن مجرد قيمة.

(٢٤) Verhängnis: قضاء، قدر، لكن بمعنى يكاد يكون سلبيًا ويقترب من مدلول وبال، مصيبة.

(٢٥) das Unwesen: اللاماهية. تعنى هنا الشكل السيئ أو الردىء لشىء ما. لاماهية الميتافيزيقا هى الشكل الردىء للميتافيزيقا. فى ميتافيزيقا إرادة القوة عند نيتشه تبلغ الميتافيزيقا لاماهيتها القصوى أى شكلها الأسوأ. إذا كانت الميتافيزيقا هى حقيقة الكائن، فإن الكائن يفقد فى ميتافيزيقا إرادة القوة كل حقيقة، إذ لا يبقى له كيان أو ماهية تخصه ولا ينظر إليه إلا من زاوية إرادة القوة كوسيلة لكى يُنفِّذ أمرها.

لاماهية الميتافيزيقا هى الشكل الذى تفقد فيه الميتافيزيقا ماهيتها، الذى تصبح فيه ماهيتها أى حقيقة الكائن غائبة. لكن اللاماهية تنتمى فى كل أشكالها إلى الماهية. إن لاماهية الميتافيزيقا هو شكل ينتمى للميتافيزيقا، إنه الشكل الذى يعبر عن إمكانيتها القصوى.

(٢٦) يجب أن نلاحظ هنا القرابة بين Verhängnis: قضاء وبين lassen hänge أى جعل الشىء معلقًا.

(٢٧) die Zwiefalt: تعنى حرفيًا الثنية، وقد ترجمناها بكلمة الاختلاف، لأن المقصود هنا هو الاختلاف بين الكون والكائن الذى يبقى منسيا فى الميتافيزيقا على الرغم من أنه الأساس الذى تقوم عليه ماهيتها.

(٢٨) عندما يتم تفكير التخطى انطلاقًا من تاريخ الكون، فإنه يكون العلامة المبكرة لبدء تبدل Verwin-dung نسيان الكون، أى لبدء التخلص من نسيان الكون كقدر محدد للتاريخ الغربى وقدوم قدر آخر للكون يتم فيه تفكير حقيقة الكون التى ظلت منسية إلى الآن.

(٢٩) die Lichtung : الانفراج أو الانفتاح، راجع شرحنا لهذا المفهوم فى تقديم ترجمتنا العربية لنص "منبع الأثر الفنى".

(٣٠) ليس التخطى مفكرًا انطلاقًا من تاريخ الكون تفنيدًا للميتافيزيقا ودحضًا لتصوراتها، بل هو إرجاع الميتافيزيقا إلى حقيقتها المنسية، هو الرجوع إلى أساس ماهيتها وبيان موضعها فى تاريخ الكون، وهو بالتالى تخليص وتحرير للميتافيزيقا إلى حقيقتها.

(٣١) إن "نيتشه" إذ يقلب الميتافيزيقا يحملها إلى إمكانيتها القصوى وبالتالى يبقى متورطًا فيها، لأن إرادة القوة التى تصبح هى المبدأ الجديد لوضع القيم تحتل مكانة العالم اللاحسى فى الأفلاطونية.

(٣٢) يميز هايدجر بين التاريخ: Geschichte وعلم التاريخ Historie. تعنى Historie علم التاريخ. أما Geschichte فتعنى أيضًا علم التاريخ كما تعنى الموضوع الذى يتناوله هذا العلم أى الأحداث والوقائع البشرية التى تنتمى للماضى. أما هايدجر فيفكر التاريخ Geschichte انطلاقًا من الكون ويعطيه طابعًا قدريًا. علم التاريخ Historie لا يعترف حسب هايدجر بما هو قدرى، إنه يأخذ التاريخ على أنه الماضى ويفسره اعتمادًا على علاقات سببية يمكن إثباتها. هذا الأسلوب التقنى فى تفسير التاريخ على أساس العلاقات السببية هو حسب هايدجر فى خدمة إرادة القوة لأنه يريد أن يتحكم ويضبط مسار كل الأشياء. هكذا يتم تحليل الوضعية التاريخية على أساس أنها منطلق وغاية كل إخضاع للكائن بمعنى تأمين علاقات الإنسان وسط الكائن فى كليته. إن علم التاريخ هو، بوعى أو بدون وعى، فى خدمة البشريات لتأسيس ذاتها فى الكائن حسب نظام يمكن الإحاطة به. إن علم التاريخ إذ يريد، خدمة لإرادة القوة، تفسير كل شىء وبيان تسلسل كل الأحداث ينسى طابع الكون كقدر وبالتالى التاريخ بالمعنى الأصلى.

(٣٣) الكون حسب التجربة الإغريقية المبكرة هو الـ phúsis التى لم تكن تعنى الطبيعةَ كقطاع للكائن، بل كونَ الكائن ذاته، أى بزوغَ الكائن وقدومَه إلى مجال الحضور، خروجَه إلى اللاخفاء. كان الإمساك بالـ phúsis يتطلب موقفا إزاءها يختلف عنها وفى الوقت نفسه يفسحها ويجعلها تتبدى. هذا الموقف هو

الـ techné التى كانت تعنى عند الإغريق نوعا من المعرفة تتجسد فى المهارة عند التعامل مع الكائن. لكن هذا الموقف إزاء الكائنَ ليس من شأنه أن يجعل الكائن يسود ويحدث، بل إنه يفرض على الكائن أن يبدو من زاويته الخاصة. لهذا يرى هايدجر أن الـ techné لعبت دورًا حاسمًا فى نشأة الميتافيزيقا وفى سقوط التجربة الإغريقية المبكرة.

(٣٤) الحقيقة والفن هما القيمتان الأساسيتان لإرادة القوة، أى الشرطان الأساسيان اللذان تضعهما إرادة القوة من أجل المحافظة على ذاتها وتأمين وجودها (الحقيقة) ومن أجل تصعيد نفوذها (الفن).

(٣٥) يشير هنا "هايدجر" إلى تحليلات "كانط"، ويرى كانط أن كل معرفة تقوم فى التركيب بين تمثلات متعددة فى وحدة، وهذا التركيب لا يمكن أن تنجزه الحساسية لأنها تكتفى بالتقبل والتلقى، بل ينجزه الفهم بفضل فعالية التفكير. وكل أشكال التركيب التى ينجزها الفهم عبر مقولاته ترجع إلى مصدر أو مبدأ أعلى لكل تركيب، هذا المبدأ سابق على كل تركيب محدد، إنه الوحدة التركيبية الأصلية للوعى الترنسندنتالى بالذات. وهو يعنى أنه ينتمى لكل وعىٍ وعىً ممكنٌ بالذات. يجب أن يكون من الممكن أن يرافق "الأنا أفكر" كل تمثلاتى. إن ما يسمح بالتركيب بين تمثلاتى هو "الأنا أفكر" الذى يبقى واحدًا مهما كانت مضامينه. الوحدة التركيبية الأصلية للوعى الترنسندنتالى بالذات هى إذن أساس كل تفكير ومعرفة، هى النقطة العليا للمنطق من حيث إنه يهتم بالتفكير.

(٣٦) يرى "هايدجر" أن مفهوم التبرير فى حركة الإصلاح الدينى ومفهوم العدالة عند "نيتشه" يتأسسان معا فى تحول الحقيقة إلى يقين حيث تصبح الذات هى الحَكَم الذى يقرر بشأن ما هو حقيقى وما ليس حقيقيًا. مع مارتن لوتر أصبح خلاص الإنسان متعلقًا به هو فقط. فالعبادة والإيمان يصبحان قضية خاصة بالإنسان، خاصة بكل شخص فى علاقته مع ضميره وقلبه، حتى علاقة الإنسان بالإله تصبح علاقة مباشرة لا تتوقف على وساطة الكنيسة، بهذا يصبح مبدأ الذاتية والحرية الفردية جانبًا أساسيًا فى الدين. ما أقبله كحقيقى يجب ألا أستمده من أى كان، بل إن أبرره أمام ذاتى. هكذا يكون مفهوم التبرير die Rechtfertigung أساسيًا عند لوتر. ويقابل هذا المفهوم عند نيتشه مفهوم العدالة die Gerechtigkeit. احتفظنا بالترجمة المعتادة لهذه الكلمة، لكن ما يقصده نيتشه حسب هايدجر لا علاقة له بالعدالة. يمكن أن نفهم die Gerechtigkeit أيضًا بمعنى أنها حالة ما هو gerecht : عادل، حق، مشروع، شرعى، ويمكن أن تتخذ انطلاقًا من ذلك معنى الشرعية والمشروعية. تضم هذه الكلمة كذلك جذر Recht: الحق. لكن لفظ Gerechtigkeit ليست له دلالة حقوقية أو أخلاقية عند نيتشه، وكذلك الأمر بالنسبة للفظ Recht. إن ما يقصده نيتشه حسب هايدجر بالحق هو إرادة تكريس علاقات معينة للقوة وضمان دوامها. العدالة die Gerechtigkeit هى إرادة وضع الحق مفهوما بهذا المعنى، هذه الإرادة هى إرادة القوة. العدالة Gerechtigkeit die هى الاسم الميتافيزيقى لماهية الحقيقة، للكيفية التى تحدث بها الحقيقة فى نهاية الميتافيزيقا. فى ميتافيزيقا الذاتية اللامشروطة المكتملة لإرادة القوة تحدث الحقيقة كعدالة، إن الذاتية مفهومة هنا كذاتية لامشروطة لإرادة القوة هى التى تقرر فى شأن الحقيقة، فالحقيقى هو ما يؤمن إرادة القوة ويحافظ على استمرارها، وهذا الفهم للحقيقة هو النتيجة القصوى لتحول ماهية الحقيقة إلى يقين. إن الفرد عند لوتر هو الذى يجب أن يبرر أمام ذاته ما هو حقيقى، وليس هناك خارجه أى مقياس للحقيقة، كما أن إرادة القوة عند نيتشه هى المقياس الذى يحدد ما هو حقيقى وليس هناك أى مقياس للحقيقة خارجها.

(٣٧) ليس هناك أنا قائم فى ذاته an sich إلا من حيث إنه يظهر فى ذاته in sich . هناك فرق بين فى ذاته an sich، أى فى حد ذاته، كما هو قائم باستقلال عن كل ما هو آخر بالنسبة له، وبين فى ذاته in sich أى كما هو داخل ذاته، أى كما يبدو فى الانعكاس.

(٣٨) هذه إشارة نقدية إلى إرنست يونجر الذى اهتم هايدجر بشكل عميق بكتاباته وبتصوره للعدمية وأسلوب تخطيها. يبين يونجر فى كتابه "العامل" أن العمل أصبح هو الطابع المميز لواقعية الواقعي وأن الشكل الذى يحدد العالم الحديث هو شكل العامل، إن الشكل die Gestalt حسب يونجر لا يعرف تطورا، بل إن التطور يتم داخله؛ فالتطور تكون له بداية ونهاية، ولادة وموت، أما الشكل فلا. كما أن شكل الإنسان كان قبل ولادته وسيبقى بعد موته، فإن كل شكل تاريخى مستقل عن الزمان وعن الأحوال التى يظهر أنه انبثق منها، إن التاريخ لا يولد أشكالا بل يتغير مع كل شكل. النقد الذى يوجهه هايدجر ليونجر هو أن تصوره للشكل يبقى قائما فى إطار التفكير الميتافيزيقى. إن الشكل عند يونجر هو امتداد لـ idéa أفلاطون، والعلاقة بين الشكل وما يطبعه هى مثل العلاقة التى يحددها أفلاطون بين الـ idéa والـ me on. إن الـ idéa عند أفلاطون هى الكائن بالمعنى الحق، أما الأشياء الفردية فإنها فى وجودها تحصر الـ idéa وتشوهها، لهذا يطلق عليها me on، إنها ليست عدمًا محضًا، لكنها من جهة أخرى ليست كائنا بالمعنى الحق ولا يمكن أن تحقق المعني الكامل للكائن on. وهذه حسب هايدجر هى العلاقة نفسها التى يفكرها يونجر بين الشكل البشرى المحدِّد وبين الناس الواقعيين.

(٣٩) يحاول هايدجر أن يبين فى هذه الفقرة أن مفهوم الإرادة الخالصة عند كانط يمهد لمفهوم إرادة القوة عند نيتشه التى ليست فى حقيقتها سوى إرادة الإرادة بما تتضمنه من غياب لأهداف معطاة مسبقًا. الإرادة عند كانط هى القدرة على الفعل حسب قوانين، أى حسب تمثلات عامة، هذه القوانين يتم الاعتراف بها كمبادئ يجب أن يتحدد الفعل بمقتضاها، وحيث إن هذه القوانين يتم تمثلها بواسطة العقل، فإن الإرادة هى العقل العملى، والعقل العملى ليس بدوره سوى القدرة على أن نريد، إن الإرادة ليست شيئًا لاعقليًا وليس قوة عمياء، بل هى العقل نفسه من حيث إنه يحدد الفعل. يكون الفعل أخلاقيًا عندما يتحدد من قبل الإرادة فقط دون أن يتأثر بالحساسية والدوافع والميول، أى عندما يتحقق حسب التشريع الذاتى للإرادة. عندما نبعد فى تحديد الفعل الأخلاقى كل الميول والدوافع القادمة من التجربة، فلا يبقى لتحديد الفعل الأخلاقى سوى مطابقته لصورة القانون أى لعموميته بغض النظر عن مضمون هذا القانون، لهذا فصيغة الأمر الأخلاقى تكون هى: تصرف بحيث يمكن أن تريد بأن تكون قاعدة تصرفك قانونًا عامًا. ولهذا يقول هايدجر إن الإرادة الخالصة وقانونها صوريان، ونظرًا لأن الإرادة عند "كانط" لا تتحدد بأهداف معطاة مسبقًا ونظرًا لأنها تستمد القانون من تشريعها الذاتي، فإن "هايدجر" يرى أن كانط يمهد لفكرة إرادة القوة التى لا تريد فى الحقيقة إلا ذاتها والتى تنكشف إذن بوصفها إرادة الإرادة.

(٤٠) die Seinsverlassenheit : هجران الكون، يقصد النسيان الأقصى للكون. وهجران الكون يتعلق بالكائن فى كليته وليس بالإنسان كما قد يتبادر إلى الذهن. فى ظل سيادة هجران الكون يبدو كما لو أن الكائن هو بدون كون. فالكون ذاته يغادر الكائن ويتركه لذاته ليصبح مجرد موضوع للتحكم والسيطرة. فالكون يختفى فى تجلى الكائن. وهكذا فالإنسان فى ظل هجران الكون يتعامل مع الكائن، يستعمله ويحوله، يخضعه ويسيطر عليه، لكنه لا يهتم بكون الكائن كما لو كان بدون أهمية أو كما لو كان مجرد إضافة يختلقها التفكير المجرد المتمثل. وفى ظل هجران الكون يتحدد ما هو كائن انطلاقًا من فائدته واستعماله وقابليته للاستثمار.

عندما يغادر الكون الكائن يصبح هذا الأخير مجرد موضوع للتحكم والسيطرة عن طريق الحساب والتخطيط. هجران الكون ليس صنيعة للإنسان، بل هو حدث أساسي في تاريخ الكون. هجران الكون ليس تحديداً سالباً، بل هو الكيفية التي يحدث بها الكون في ظل سيطرة إرادة القوة. هجران الكون هو الكيفية التي يحدث بها الكون في عصر التقنية.

(٤١) die Machenschaft: الفعلية. تشير هذه الكلمة في الاستعمال المتداول وخاصة في صيغة الجمع إلى الأفاعيل بمعنى المكائد. لكن هايدجر يعطيها معنى أنطولوچيا انطلاقاً من الفعل الذي اشتقت منه وهو machen الذي يعني: فعل، عمل، صنع، والفعلية هي تحديد لكون الكائن بمقتضاه لا يبقى الكائن يظهر إلا في ضوء الفعل والصنع.و يتحدد الكائن بصفته ما هو مفعول أو مصنوع، أو ما يمكن فعله أو صنعه، ويبدو الكائن كصنيعة لفعل الإنسان. الفعلية كتحديد للكون، أو ككيفية للكون تحدد سلوك الإنسان إزاء الكائن فتدفع إلى السيطرة اللامحدودة على الكائن. والفعلية تضع كل كائن تحت سيطرتها من حيث إنها تجعله يظهر فقط كموضوع للتخطيط والتنظيم والحساب، أي كموضوع لإرادة القوة.

(٤٢) بدل die Weltkriege التي تعني الحروب العالمية يكتب هايدجر die Welt-Kriege لكي يبين أن هذا الحروب تتعلق بالعالم في تحديده الأنطولوجي.

(٤٣) das Seiende ist wirklich als das Wirkliche: الكائن واقعي من حيث هو مرتبط بالتأثير. الترجمة الحرفية لهذه الجملة هي: الكائن واقعي من حيث هو الواقعي، ولكن هذه الترجمة الحرفية لا تظهر القرابة التي يستثمرها هايدجر بين wirklich: واقعي و wirken: أثّر.

(٤٤) بصدد التيهان راجع محاضرة هايدجر "في ماهية الحقيقة".

(٤٥) إرادة القوة هي الذاتية اللامشروطة المكتملة كما فكرها نيتشه في نهاية الميتافيزيقا. تسعى إرادة القوة إلى السيطرة على الكائن من أجل المحافظة على ذاتها وتصعيد نفوذها، وتبعاً لتحول ماهية الحقيقة في العصر الحديث إلى يقين يجب على إرادة القوة أن تؤمن سيطرتها على الكائن بإخضاعه للبرمجة والتخطيط والتنظيم الذي ليس له من هدف سوى استمرار نظام إرادة القوة. في ذلك يلعب الحساب دوراً حاسماً. القاعدة الأولى للحساب هي التسوية، ذلك أنه لا يمكن أن نخضع للحساب إلا الأشياء المتجانسة، إن الحساب كوسيلة لإرادة القوة يشترط إلغاء الفروق بين الأشياء، بل وبين قطاعات الكائن بحيث تبدو متجانسة، وهكذا لا تبقى بينها سوى الفروق الكمية أي القابلة للحساب. وبذلك يصير من الممكن إخضاعها للبرمجة والتخطيط والتنظيم. إن الكائن يبدو في عالم إرادة القوة متجانساً لأنها لا تنظر إلى الكائن إلا كموضوع للسيطرة من زاوية استثماره في مسلسل العمل والإنتاج. هكذا تنمحي الفروق بين الكائن الحي والكائن غير الحي وينظر إلى الكائن الحي كنوع خاص من الآلات. بل أكثر من هذا، إن الإنسان ذاته يفقد تميزه وسط الكائن فيتحول هو ذاته إلى مادة خام يمكن أيضا برمجتها والتحكم فيها وتوجيهها خدمة لاستمرار النظام الذي تفرضه إرادة القوة. هكذا تظهر إمكانية تربية النسل من أجل تحسينه وإمكانية توجيه الجهاز الوراثي للإنسان.

(٤٦) كان ذلك في سنة ١٩٤٢، وقبل ذلك حصل سنة ١٩٣٨ على جائزة نوبل للكيمياء.

(٤٧) يبين لنا هذا المثال العلاقة بين المحافظة والتصعيد في إرادة القوة.و كل محافظة على الحياة تكون في خدمة تصعيد الحياة، إن تأمين مجال حيوي ليس بالنسبة للحي غاية، بل هو فقط وسيلة لتصعيد الحياة. وبالمقابل فإن الحياة التي تم تصعيدها ترفع بدورها الحاجة إلى توسيع المجال الحيوي، ولكن لا يمكن أن يتم

التصعيد إذا لم تتم المحافظة على مستوى معين بحيث يكون مضمونًا وقابلاً للتصعيد. إن الجموع البشرية الكبيرة تطالب بمجال حيوى أوسع لتحافظ على ذاتها. لكن هذا المجال الأوسع يتطلب بدوره جموعًا بشرية أكبر حتى يمكن إعداده، وهكذا، إن سيطرة الذاتية اللامشروطة لإرادة القوة تؤدى إلى حركة دائرية تتسم بغياب الغايات والأهداف، بحيث يبقى المهم هو المحافظة على إرادة القوة وتصعيدها بكل الوسائل الممكنة، حتى الغايات يتم وضعها لأجل ذلك وتفقد قيمتها عندما تستنفد إمكانياتها فى المحافظة والتصعيد.

(٤٨) إن غيابَ التراتبِ الناشئَ عن سيطرة إرادة القوة لا يعنى أن إرادة القوة تلغى بعديًا الفروق والتراتبات القائمة بين الكائنات فقط، بل يعنى أنها لا تسمح أصلاً بأن ينشأ أى فرق أو تراتب، لأن الإرادة تفرض شكلاً موحداً على كل الكائن لا يَسمح له بأن يبدو إلا من زاوية إمكانية استثماره فى مسلسل العمل والإنتاج وقبل كل شيء كرصيد ممكن من الطاقة.

(٤٩) der Aktualismus: النزعة الراهينة، أى النزعة التى تعمل على ربط الاهتمام بالتاريخ بالوضعية الراهنة أو الحالية. der Moralismus: النزعة الأخلاقية، أى النزعة التى تهتم بالتاريخ من أجل استخلاص دروس وعبر أخلاقية منه.

(٥٠) عندما يتم فهم الكون على ضوء الفعالية die Wirksamkeit والتأثير die Wirkung، فإنه يتم فى الوقت نفسه إغلاق الباب أمام الخصوصية أو أمام الكون كتاريخ له طابع القدر، لأن هذا الفهم لا يعترف أصلاً بالقدر، بل يحاول أن يفسر كل شيء انطلاقًا من علاقات التأثير السببى.

(٥١) راجع بهذا الصدد تقديمنا لنص "هايدجر" "الطريق إلى اللغة".

(٤) السؤال عن التقنية

تقديم

فى ١ ديسمبر ١٩٤٩ ألقى "هايدجر بنادى بريمن" سلسلة محاضرات تحت عنوان "لمحة فى ما يكون "Einblick in das, was ist"، وكان ذلك أول ظهور عام له بعد الحرب العالمية الثانية، وتتكون هذه السلسلة من أربع محاضرات هى "الشىء"، "الـ "Ge-stell"، "الخطر"، "الانعطاف". محاضرة "الشىء" ألقاها "هايدجر" مرة أخرى مع تعديل بسيط فى أكاديمية بايرن للفنون الجميلة بميونيخ فى ٦ يونيو ١٩٥٠ ونشرها سنة ١٩٥٤ فى إطار مؤلفه "مقالات ومحاضرات"Vorträge und Aufsätze" . أما المحاضرة الثانية فقد قدمها هايدجر بعد أن أغناها بشكل كبير وأعاد صياغتها جذريًا تحت عنوان "السؤال عن التقنية" يوم ١٨ نوفمبر ١٩٥٣ فى إطار ندوة نظمتها أكاديمية بايرن للفنون الجميلة بميونيخ تحت عنوان "الفنون فى عصر التقنية"، ونشرت هذه المحاضرة التى نقدم ترجمتها هنا سنة ١٩٥٤ ضمن مؤلف يضم كل أعمال الندوة ويحمل عنوانها فى المجلد الثالث من الحولية التى تصدرها هذه الأكاديمية، وفى نفس السنة نفسها نشر "هايدجر" محاضرته هذه مفتتحًا بها مؤلفه "محاضرات ومقالات"، وفى سنة ١٩٦٢ أعاد نشرها مع محاضرة "الانعطاف" فى كتيب يحمل عنوان "التقنية والانعطاف"Die Technik und die Kehre" ، أما المحاضرة الثالثة "الخطر" فلم تنشر إلا سنة ١٩٩٤ ضمن الصياغة الأصلية لسلسلة المحاضرات المذكورة فى إطار المجلد ٧٩ من أعماله الكاملة.

يتوفر نص "السؤال عن التقنية"، مثل بقية نصوص "هايدجر"، على بناء صارم، فهو يبتدئ بعرض للمشكل يقوم على توضيح عنوان المحاضرة بالوقوف عند الكلمتين اللتين يتكون منهما، ويتعلق الأمر فى المحاضرة بالتساؤل عن التقنية لا بتقديم إجابات وقضايا جاهزة، فالتساؤل - كما سيقول "هايدجر" فى نهاية المحاضرة - هو قمة التفكير، إن السؤال عن التقنية لا يجرى على طريق معطى مسبقًا، واضح المعالم

ومحدد من حيث منطلقه ونقطة وصوله، بل إنه طريق يتم بناؤه من خلال إنجاز خطوات السؤال، يعلن السؤال عن ذاته كسؤال عن التقنية، إلا أن هذا السؤال لا يهتم بما هو تقني، أي بالآلات والمنتجات التقنية أو بأساليب العمل والإنتاج والتنظيم التقني، بل بماهية التقنية، وفي هذه المرحلة من المحاضرة يتحاشى هايدجر الحديث عن ما يقصده بالماهية ويكتفي بأن يقرر أن ماهية التقنية لا يمكن أن تكون شيئًا تقنيًا، كما أن ماهية الشجرة ليست شجرة يمكن العثور عليها بين بقية الأشجار.

بعد تقديم المشكل بهذه الكيفية تبتدئ الخطوات التي يبني عبرها "هايدجر" طريق التساؤل، ويمكن أن نقسم مجموع هذه الخطوات إلى أربع مراحل.

في المرحلة الأولى يقودنا هايدجر تدريجيًا إلى مجال ماهية التقنية، أي إلى المجال الذي تنتمي إليه التقنية والذي يمكن انطلاقًا منه فقط أن ندركها في حقيقتها، وتنطلق هذه المرحلة من تصور شائع يحدد التقنية تحديداً أداتيًا، أي يعتبرها وسيلة يستعملها الإنسان لتحقيق غاياته. ويتعامل "هايدجر" مع هذا التصور الرائج بكيفية متميزة، فهو لا يبدأ برفضه وتقديم الحجج التي تفنده، كما أنه لا يتعامل معه كخصم يجب محاورته وإقناعه بخطئه، لكنه في الوقت نفسه لا يتجاهله، بل يأخذه مأخذ الجد حيث إنه يبدأ بأن يسجل أن هذا التصور صائب، ولكنه يستدرك مباشرة ليضيف أن صواب تصور ما لا يعني أنه يكشف لنا ماهية ما نبحث عنه، فصواب التصور الأداتي للتقنية لا يعني أن هذا التصور يكشف لنا ماهية التقنية، إن الحقيقي هو وحده يكشف لنا ماهية ما نسأل عنه، وحيث إن المهم في سؤال "هايدجر" هو ماهية التقنية، فإن التصور الأداتي للتقنية رغم صوابه لا يقدم لنا ما نسعى إليه، فبهذا التمييز بين الصائب والحقيقي يعطي هايدجر إشارة لطريق التأمل الذي يجب أن ينفذ من تصور الصائب إلى إدراك الحقيقي، وهكذا تتبين لنا خصوصية تعامل "هايدجر" مع التصورات الرائجة. إن "هايدجر" لا يتركها جانبًا، بل ينطلق منها ليبحث عبرها، أي عبر الصائب، عن الحقيقي. لكنه إذ ينطلق منها، فهو لا يؤكدها، بل يخضعها لنقد ومساءلة عميقين يهدفان كشفَ خلفياتها ومسبقاتها وتحديدَ المجال الذي تنتمي إليه.

يتطلب السير فى هذا الطريق من الصائب - التصور الأداتى للتقنية - إلى الحقيقى - ماهية التقنية - وتوضيح ما نقصده عندما ننعت تصوراً بأنه أداتى، أى توضيح الطابع الأداتى أو الأداتية. وهكذا فإن السؤال الآن هو: إلى أين تنتمى الأداتية؟ ما هو مجال الوسيلة والغاية؟ الوسيلة هى ما بواسطته نبلغ نتيجة أو أثراً، ما يجعل الوسيلة وسيلة هو أنها تحدث شيئًا ما. ما يحدث نتيجة أو أثرًا هو السبب. إن الأداتية التى تميز التقنية حسب التصور الرائج تحيل إلى السببية.

يتوقف "هايدجر" فى البداية عند نظرية الأسباب الأربعة فى صيغتها السكولائية التومائية، وتبدو هذه النظرية واضحة وضوح الشمس، ولكن يكفى أن نتوقف عندها ونسائلها ليتبخر مظهر بداهتها، فما معنى لفظ "سبب" عندما نتحدث عن الأسباب الأربعة؟ ما هو الطابع الموحد الذى يخترق الأسباب الأربعة كلها؟ يتم عادة إرجاع نظرية الأسباب الأربعة إلى أرسطو، ولكن صيغتها المتداولة تعود إلى تأويل وسطوى سكولائى يحرف الفهم الإغريقى للسببية، وهذا التأويل فرض ذاته، بل أصبح يوجه فهمنا للسببية الأرسطية ذاتها مما أدى إلى حجب التصور الأرسطى الأصلى وتقنيعه. لذلك فالمطروح لكى نتقدم فى طريقنا هو تخليص نظرية أرسطو للأسباب الأربعة من تأويلها السكولائى المحرِّف والمقنِّع.

لكى نفهم مجال السببية يجب أن نعود إلى أرسطو، لكن على أساس أن نفهمه إغريقيا، أى انطلاقًا من اللغة والكينونة الإغريقيتين، إن التأويل السكولائى يفهم السببية بأكملها انطلاقًا من السبب الفاعل الذى يحتل فى هذا التأويل مكانة مركزية، ولذلك فهو يفهم السببية انطلاقًا من التأثير والإحداث، ولكن "هايدجر" يلاحظ أن السببية فى مجال التفكير الإغريقى الأرسطى لا علاقة لها بالتأثير والإحداث. يسمى السبب بالإغريقية **aítion**. لتوضيح هذه الكلمة يلجأ هايدجر إلى الفعل الألمانى **"verschulden"**. يمكن ترجمة الدلالة المباشرة لهذه الكلمة بالفعل: تسبَّب فى شيء معين، ولكننا استبعدنا هذه الترجمة لأنها تشير إلى التأثير والإحداث وبذلك تناقض ما يسعى إليه هايدجر، وهو إبعاد دلالة التأثير والإحداث من المفهوم الإغريقى للسببية. **"etwas verschulden"**: "تسبب" شخص فى أمر ما لا يعنى أنه أحدثه وأنتجه كسبب فاعل بالمعنى السكولائى، بل يعنى أن الأمر يعود إليه بكيفية ما وأنه مسئول عن

حصوله، ولهذا اعتمدنا فى ترجمة هذه الكلمة على كلمة " **die Schuld**" التى اشتق منها الفعل "**verschulden**"، والتى من ضمن معانيها الدَّيْن. وهكذا ترجمنا **das Verschul-**" **den**"، وهو الاسم المكون من الفعل "**verschulden**"، باستعمال كلمة الدَّيْن مع إبعاد كل التقييمات الإيجابية أو السلبية المرتبطة بهذه الكلمة، هكذا يكون السبب بالمعنى الإغريقى، الـ "**aítion**"، هو ما له ديْن على قيام شىء آخر، الدائن، أما ما يعرف بالمسبَّب أو الأثر أو النتيجة فيكون مدينا للدائن. هكذا تكون السببية، إذا فكرناها إغريقيًا، هى كون شىء ما مدينًا لآخر، من المؤكد أن هذه الترجمة تثير صعوبات فى الاستعمال والفهم، لكن لا أعتقد أنه يمكن تعويضها بترجمة أفضل تحافظ على ما يود "هايدجر" أن يبرزه انطلاقًا من تأويله للسببية الإغريقية.

انطلاقًا مما قيل الآن تعنى الأسباب الأربعة، إذا فكرناها إغريقيًا، كيفيات للدَّيْن، كيفيات يكون فيها لشىء معين دين على آخر بحيث يكون الثانى مدينا للأول، إن كأس القربان مثلاً مدين بمادته للفضة التى يتكون منها، إنه يستمد مادته أو يستعيرها من الفضة، وهكذا يكون للفضة دين عليه، لكن هذه المادة، الفضة، تتخذ هيئة الكأس وصورته، لهذا يكون لهذه الصورة دين على الكأس الفضى. وفوق ذلك فإن الكأس الفضى مدين للـ "**télos**" الذى هو تقديم القربان، من حيث إن الـ "**télos**" هو ما يكتمل به كأس القربان. وأخيرا فإن الكأس مدينة لصائغ الفضة، لكن ليس كسبب فاعل يُحدث الكأسَ كنتيجة لتأثيره وفعله، بل من حيث أن يتدبر الكيفيات الثلاث السابقة للدين ويوحد بينها ويجمِّعها، وبفضل هذا التدبر تتبدى تلك الكيفيات بصفتها يمكن أن تتشارك وتتدخل فى إخراج الكأس، انطلاقًا من نظرة سابقة إلى ما به يكتمل الشىء الذى يتعين إخراجه يختار الصائغ المادة والصورة وكيفية الصنع. وعليه فإن ما يسمى السبب الفاعل، الذى يعتبر بالنسبة لفهمنا السبب بالمعنى الحق، لا وجود له بهذه الكيفية عند أرسطو الذى يتكلم بهذا الصدد لا عن سبب فاعل، بل عن مبدأ الحركة بمعنى منصى "[illegible]" [illegible] ينتهى ببروز الكأس الفضى مثلاً.

هذه التوضيحات تقود هايدجر بدورها إلى سؤال جديد: فما الذى يوحد هذه الكيفيات الأربع للدَّيْن؟ ما هو مصدر وحدتها ومجال تفاعلها؟ للجواب على هذا السؤال يجب توضيح المعنى البدئى للدَّيْن. هذه الكيفيات الأربع لها مجتمعة ديْن على ماذا؟

ماالذى يدين لها بالضبط؟ يجيب هايدجر: إن لها دينًا على كأس القربان، وبالضبط على قيام هذا الكأس أمامنا وعلى كونه جاهزًا لأن يستخدم فى تقديم القربان؛ إن لها دينًا على حضور كأس القربان، الكيفيات الأربع لها دين على حضور ما هو حاضر، إنها تجلب شيئا إلى الظهور، إنها تتركه يتقدم، ويأتى أو يصل إلى الحضور، للتعبير عن ذلك يعود هايدجر إلى الفعل الألمانى ".veranlassen" يعنى هذا الفعل : سبَّب شيئًا ما أو تسبب فيه، كما يعنى حمل شخصًا آخر على القيام به، دعا إلى القيام به، بعث على القيام به. أما كلمة "Veranlassung" المشتقة من هذا الفعل فتعنى الباعث، الداعى، الحافز. لكن هايدجر كعادته يؤول هاتين الكلمتين بكيفية أخرى. إنه يكتب "ver-an-lassen" ويقرأ هذا الفعل انطلاقًا من أجزائه ويعطيه دلالة أخرى هى ترَك "lassen" شيئا ما يجىء، يأتى، يصل "ankommen" إلى مجال الحضور "Anwesen" نترجم "das Ver-an-lassen" بترْك الوصول، بمعنى ترك الشىء يصل إلى الحضور أو السماح له بأن يصل إلى مجال الحضور. ترك الوصول بهذا المعنى هو ماهية السببية إذا فكرناها إغريقيا. بذلك يتبين أن المجال الأصلى للكيفيات الأربع للدين ككيفيات لترك الشىء يصل إلى الحضور هو الإخراج "die Hervorbringung". لا يعنى الإخراج عند هايدجر إحداث أو إنتاج "bringung الإخراج جلب يعرض ما ليس بعد حاضرًا ويأتى به إلى مجال الحضور، وهو ما يعبر عنه الإغريق حسب هايدجر تحت اسم الـ "poíesis". لا يتعلق الإخراج، "poíesis" حسب التجربة الإغريقية الأصلية بالصنع الحرفى فقط، بل أيضًا بالفنون، بل حتى بالطبيعة "phúsis" التى لم تكن تعنى عند الإغريق قطاعًا للكائن، بل بزوغَ الكائن وقدومَه إلى اللاخفاء وأكثر من ذلك، إن الإخراج فى الطبيعة هو بالمعنى الأعلى، لأن الكائن الطبيعى يبزغ من تلقاء ذاته، إنه يُخرِج هو ذاتُه ذاتَه من الخفاء إلى اللاخفاء، وهكذا يكون منطلق قدومه إلى الحضور ووصوله إليه ليس قائمًا خارجه، أما فى الصنع الحرفى أو فى الفن فإن منطلق الإخراج يقوم خارج ما يتم إخراجه، أى فى الصانع أو الفنان.

إن كيفيات ترك الوصول تحدث إذن فى مجال إخراج الكائن عمومًا سواءً تم هذا الإخراج بكيفية تقنية حرفية أو فنية أو طبيعية، والإخراج هو جلب الكائن من الخفاء إلى لاخفاء حضوره، هو جعل الكائن يجىء إلى مجال اللاخفاء، هذا المجىء يقوم على

الكشف، هكذا يكون مجـــال التقنيـــة هو الكشـف، هو الـ "alétheia"، أى ما يتـرجم – عادة – بالحقيقة، فى الكشف يقوم الإخراج الذى هو مجال الكيفيات الأربع لترك الوصول أى للدين وبالتالى للسببية بمعناها الأصلى كما فكره الإغريق، وعلى السببية تقوم الأداتية التى يعتبرها التصور الرائج السمة الأساسية للتقنية، فالسؤال عن التحديد الأداتى للتقنية يقودنا إلى الكشف، وإلى الحقيقة.

لكن انتماء التقنية إلى مجال الحقيقة يثير فى البداية استغرابنا، وهذا يعود إلى أننا نكون – عادة – مأخوذين بالتقنية إلى حد أننا لا نهتم إلا بما هو تقنى، وما يهمنا عادة فى التقنية هو منفعتها ومردوديتها، ووسائلها فى الإنتاج، وأساليبها فى العمل والتنظيم. أما ماهية التقنية فلا نعبأ بها فى العادة، إننا من شدة تعلقنا بالتقنية نغفل السؤال عن ماهيتها، والآن عندما تساءلنا عن ماهية التقنية وتابعنا التساؤل خطوة خطوة وصلنا إلى الأمر الذى أثار استغرابنا وهو أن مجال ماهية التقنية هو الحقيقة.

قبل أن يخضع "هايدجر" هذه النتيجة لمساءلة جديدة يقوم بتأكيدها بطريق آخر هو الرجوع إلى المفهوم الأصلى الذى اشتقت منه كلمة التقنية، الأمر الذى يحيلنا مرة أخرى إلى اللغة والتجربة الإغريقيتين، وبهذه الكيفية يريد "هايدجر" أن يؤكد العلاقة بين مجال التقنية ومجال الحقيقة وأن يبين بأن هذه العلاقة قائمة فى صميم التجربة الإغريقية وليست وليدة اختلاق أو تركيب نظرى من قبله، فقد سبق أن سجل "أرسطو" هذه العلاقة فى تأملات مهمة وردت فى الكتاب السادس من مؤلفه "الأخلاق النيقوماخية". ويعتقد أرسطو، حسب تأويل "هايدجر"، أن الـ "téchne" تشترك مع الـ "epistéme" فى أنهما معا كيفيتان للكشف. لكن يكمن الفرق بينهما فى ما تكشفانه وفى كيفية كشفهما. لا يكشف الـ "epistéme"، العلم أو المعرفة بالمعنى الصارم، إلا ما يكون أو ينشأ ضرورة أو بالطبيعة ويكون بذلك دائمًا بالكيفية نفسها. أما الـ "téchne"، التى يعتبرها أرسطو نوعًا من المعرفة بالمعنى الواسع للكلمة، فتكشف ما يمكن أن يكون أو لا يكون، أى ما ليس وجوده ضروريًا وما لا ينشأ بالطبيعة وبالتالى ما يمكن أن يكون تارة على هذه الكيفية وتارة على تلك. وعليه فإن الأمر الحاسم فى الـ "téchne" ليس أنها تستعمل الوسائل وتصنع الأشياء وتحولها، بل هو أنها تكشف، تجلب إلى اللاخفاء ما لا ينكشف ضرورة ومن تلقاء ذاته وما لا يكون موجودًا قبل هذا

الكشف، وهكذا يتأكد انطلاقًا من تأملات أرسطو أن مجال ماهية التقنية هو مجال الكشف واللاخفاء، هو مجال الحقيقة.

بهذا نكون قد توصلنا إلى مجال ماهية التقنية وإن كنا لم نلمح بعد ماهيتها، ولكن يمكن الاعتراض على هذا التحديد لمجال ماهية التقنية بأنه قد يكون صحيحًا بالنسبة للتقنية الحرفية اليدوية، إلا أنه لا ينطبق على التقنية الحديثة التى تعتمد على أجهزة وآلات وأساليب فى العمل والإنتاج جديدة تمامًا بالمقارنة مع التقنية السابقة، إذا كان هذا الاعتراض صحيحًا، فإن النتيجة التى توصلنا إليها لحد الآن لن تفيدنا فى سؤالنا، لأن ما يهمنا أساسًا فى سؤالنا عن التقنية هو التقنية الحديثة وحدها، لأنها هى التى تقض مضجعنا وتدعونا للسؤال عن ماهية التقنية، وإن ما يميز التقنية الحديثة قبل كل شىء آخر هو أنها ترتكز على علم الطبيعة الرياضى الحديث، وهو الأمر الذى لم يشر إليه تحديد هايدجر لمجال ماهية التقنية، و"هايدجر" لا يفحص هذا الاعتراض ولن يعود إليه إلا عندما تبلغ تأملاته درجة تسمح بمعالجته. ولكنه يسجل بأن المهم فى هذه المرحلة من طريقنا هو أن نبلغ ماهية التقنية الحديثة، لأننا إذ ذاك فقط يمكن أن نعرف ما الذى يسمح للتقنية الحديثة بأن تعتمد على علم الطبيعة الرياضى، وبذلك يضعنا "هايدجر" أمام مرحلة ثانية من تأملاته.

قادتنا الخطوات السابقة إلى الكشف كمجال لماهية التقنية، ولكن الكشف لا يحدث دائمًا بنفس الكيفية، ولهذا يجب، من أجل تحديد ماهية التقنية الحديثة – إبراز كيفية الكشف التى تسود فيها، أى إبراز ما هو مميز وجديد فى كشف التقنية الحديثة للكائن.

نبدأ بصياغة ثلاث أسئلة تساعدنا على تتبع خطوات "هايدجر" فى هذه المرحلة من تأملاته: ما نوع الكشف الذى يهيمن فى التقنية الحديثة؟ ما هو نوع اللاخفاء الخاص بالكائن الذى يتم إنتاجه تقنيًا ؟ من الذى يقوم بالكشف المميز للتقنية الحديثة ؟

لا يتخذ الكشف الخاص بالتقنية الحديثة طابع الإخراج، بل طابع الإيقاف **"das Stellen"**. لكن هذا التحديد غير كافٍ، لأن "هايدجر" ينعت الإخراج أيضًا فى محاضرته هاته وفى كتابات أخرى (راجع مثلا "منبع الأثر الفنى") بأنه إيقاف، بل

أكثر من هذا يصرح "هايدجر" بأنه يختار كلمة الإيقاف فى وصفه للتقنية الحديثة لكى يشير إلى علاقة الكشف الذى يسود التقنية الحديثة بالكشف الذى يتخذ طابع الإخراج، إن الأصل التاريخى للكشف الذى يسود التقنية الحديثة يكمن فى الكشف المخرج، لكن مع ذلك يختلف كشف التقنية الحديثة جذريًا عن الكشف المخرِج، ولهذا ينبغى التمييز بوضوح بين الإيقاف كما يحدث فى التقنية الحديثة والإيقاف كما يتم فى الإخراج، فى الـ "poíesis". الإيقاف الذى يسود الإخراج هو "thésis". أوقف تعنى هنا جلب الشيء وأتى به إلى مجال اللاخفاء بحيث يكون هذا الشيء واقفًا، منتصبًا، بارزًا فى مجال الحضور بصفته الكائن الذى هو، أما الإيقاف كما يحدث فى التقنية الحديثة فليس مرتبطا بالإخراج، بل بالاستثارة "die Herausforderung". فى سياق التقنية الحديثة يجب فهم الفعل "stellen": أوقف بمعنى أمسك بشخص أو بشىء، ألقى عليه القبض، جعله تحت قبضته وفرض عليه شيئًا معينًا، كما يحدث مثلاً عندما يتم إيقاف المتهم، أى إلقاء القبض عليه، إمساكه، مطالبته بالكلام، وإرغامه على الجواب، فالإيقاف الذى يسود التقنية الحديثة ليس إيقافًا مخرِجًا، بل مستثيرًا، إنه يستثير الطبيعة، يرغمها، يفرض عليها أن تسلم الطاقة الكامنة فيها، إن كيفية الإنتاج التقنى الصناعى ليست جلبًا، بل أمرًا ومطالبة وإرغامًا، بل استفزازًا وتحديًا، والكشف الذى يسود التقنية الحديثة له طابع الإيقاف المستثير الذى يتميز بمتابعة الكائن وملاحقته، وهذا ما يتعارض مع الإخراج وترك الشيء يصل إلى مجال الحضور، وكيفية الكشف المميزة لسلوكيات الإنتاج التقنى الصناعى الحديث هى كاستثارة وإيقاف استحضار "Bestellen".

الإيقاف المميز للتقنية الحديثة يستثير الطبيعة، ويرغمها على تسليم الطاقة الكامنة فيها: إنه يستخرج هذه الطاقة، يخزنها، يحولها، يوزعها. القاعدة التى تقود هذا الإيقاف هى تحصيل أقصى ما يمكن من الطاقة بأقل كلفة، ويوجه الإيقاف المستثير استعمال الطاقات ويؤمنه ضد كل الاختلالات الممكنة، الاستخراج، التخزين والتوزيع هى كيفيات مختلفة للكشف المستثير، والتوجيه والتأمين هما سمتان عامتان لهذا الكشف.

من خلال ما سبق يتبين كيف تتغير العلاقة بين التقنية والطبيعة، إن الكشف على كيفية الإخراج فى التقنية القديمة لا يتعلق بالطبيعة ذاتها، لأن الكائن الطبيعى هو الذى يخرج ذاته، بل إن الإخراج التقنى بالمعنى الإغريقى يقوم - سواء فى مجال الصنعة الحرفية أو مجال الفنون - على أساس ما تخرجه الطبيعة، كما أن ما يتم إخراجه يبقى تحت رحمتها. أما الكشف على كيفية الإيقاف المستثير فإنه يكبح إخراج الطبيعة لذاتها ويوقف الطبيعة فى روابط الاستثارة، أى يدمجها فيها، ويوضح هايدجر الفرق بين الكشف المخرج والكشف المستثير من خلال بعض الأمثلة. إن الفلاح كان يحرث الأرض فى الماضى بأن يلقى بالبذور ويتركها لقوى النمو والحياة الكامنة فى الطبيعة، أما اليوم فقد أصبحت الزراعة صناعة للتغذية تقوم على استثارة الأرض بأساليب مختلفة. والطاحونة الهوائية كانت تستخدم طاقات الطبيعة، لكن أجنحتها كانت تبقى تحت رحمة الطبيعة وتقلبات الرياح؛ أما المعامل الحديثة لإنتاج الطاقة فإنها تستثير الأرض وتفرض عليها تسليم الطاقة الكامنة فيها من أجل تخزينها ووضعها تحت الطلب أى رهن إشارة الاستحضار. والجسر القديم الذى أقيم على النهر للربط بين ضفتيه لم يكن يغير ماهية النهر، بل إنه على العكس من ذلك كان يجعل النهر يظهر فى ماهيته كنهر؛ أما المولد المائى للطاقة الذى أقيم هو الآخر على النهر، فإنه يغير ماهية النهر الذى يصبح مجرد مورد للطاقة المائية، إن النهر يستمد ماهيته الآن من المولد المائى للطاقة. كان الجسر القديم مبنيًا على النهر؛ أما الآن فقد أصبح النهر يبدو كما لو كان مبنيًا فى المولد المائى، لأنه أصبح مندرجًا فى روابط الاستثارة والاستحضار. وحتى النهر كمنظر طبيعى لم يبق خارج روابط الاستثارة والاستحضار، حيث يستحضر اليوم لكى يتم استهلاكه كمنتوج سياحى فى صناعة للسياحة تستحضرها وكالات الأسفار.

لم تبق الطبيعة كما كان الأمر سابقًا حداً للتقنية، بل إنها أصبحت فى كل مظاهرها مندرجة فى روابط التقنية، أى أصبحت لا تنكشف إلا فى سياق روابط الاستثارة والاستحضار.

بعد إبراز نوع الكشف الذى يسود فى التقنية الحديثة يصبح الباب مفتوحًا لمعالجة السؤال الثانى: ما نوع اللاخفاء المميز للكائن الذى يتم إنتاجه تقنيًا، أى على كيفية الإيقاف المستثير المستحضر؟

يتميز الكائن الذى ينكشف فى الاستحضار بأنه مستحضَر، فالكائن المستحضَر يستمد قوامه، أى كيفية قيامه "Stand" انطلاقًا من الاستحضار "das Bestellen"، لذلك يطلق عليه هايدجر الرصيد "der Bestand". هذه الكلمة لها فى اللغة الألمانية دلالات متعددة من ضمنها المخزون أو الاحتياطى أو الرصيد المتوفر من مادة أو سلعة ما، أى الذى يقوم رهن الإشارة أو تحت الطلب. يستند هايدجر إلى هذه الدلالة، لكنه يلح فى الوقت نفسه على ضرورة فهم هذه الكلمة كمصطلح أنطولوجى، أى كتحديد لكيفية كون الكائن كما يتم كشفه فى التقنية الحديثة عن طريق الإيقاف المستثير المستحضِر. الرصيد هو كيفية لكون الكائن تقابل كيفيات أخرى: الموضوع، الحاضر، ما يبزغ انطلاقًا من ذاته، على الرغم من أن كلمة "Bestand" ليست من ابتكار هايدجر، فإنه يقرأها بشكل خاص يبرز علاقتها بالاستحضار، فالكائن الذى تكشفه التقنية الحديثة يستمد كيفية قيامه "Stand" من الاستحضار "Be- stellen". لهذا فهو يتحدد أنطولوجيا كـ "Be-stand" . لكن هايدجر فى الوقت نفسه يفهم هذه الكلمة بموازاة مع "der Gegenstand :الموضوع. فالموضوع "Gegen-stand" يستمد كيفية قيامه "Stand" من وقوفه قبالة "gegenüber" المتمثِّل.

إن الرصيد بالنسبة لهايدجر هو مثل الموضوع كيفية لانكشاف الكائن، وما يميز الموضوع هو أنه يُحمل من قِبل التمثل على أن يكون قبالتنا، وهذا الفهم يختلف أساسًا عن فهم الكائن فى التجربة الإغريقية، حيث إن الكائن هنا لا يتوقف على التمثل، إنه ما يقوم منتصبًا من تلقاء ذاته، إنه ما يأتى إلينا ويغمرنا فى حضوره. وحتى عندما يكون الكائن مُخرَجًا من قبلنا، فإنه ينال استقلاله عنا بمجرد اكتماله. أما فى العصر الحديث فإن التمثل هو الذى يجعل الكائن يقف قبالتنا ليتحول إلى موضوع بالنسبة لنا. إن ما ينكشف كموضوع يستمد انكشافه وكيفية قيامه من ارتباطه بالذات، إنه فقط داخل التصرف المتمثِّل يكون الكائن كمتمثَّل موضوعًا، فالإنسان أصبح ذاتا أى أساسًا حاملاً، على الأقل معرفيًا للكائن، لكن على الرغم من أن الكائن كموضوع لا يحتفظ باستقلاله التام، فإنه يحتفظ على الأقل بنوع من الاستقلال. أما فى التقنية الحديثة، فإن هذا الموقف يتجذر ويتعمق. ليست المعرفة، بل القدرة، التى تفهم كسيطرة، كقوة وكنفوذ، هى التى تـ ـتل مكانة الصدارة، وداخل أنماط السلوك التقنى الصناعى

وكشفها المستحضِر يختفى الكائن كموضوع لفائـدة الكائن كرصيد، إن الكائن لا يبقـى له أى اسـتقلال أو قيام مستقل، إنه لا يُستحضَر من أجل أن يظل قائمًا أمامنا، بل ليكون تحت الطلب ورهن الإشارة من أجل استحضار آخر، إنه خاضع مسبقًا لإمكانية الاستحضار، أى إنه لا يقوم أولا ثم يُستحضَر بعد ذلك، بل إنه لا يقوم إلا من أجل أن يُستحضَر.

فى عصر سيطرة التقنية الحديثة لا توجد موضوعات، أى كائنات قائمة قبالة الذات التى تتمثلها، بل فقط أرصدة، أى كائنات جاهزة من أجل الاستهلاك، أى من أجل استعمالها عن آخرها فى استحضار آخر، إن الكائن ينظر إليه أساسًا بصفته ما يقوم رهن الإشارة من أجل استهلاكه فى تخطيط الكل. لم تبق هناك فى حياتنا اليومية موضوعات، بل فقط مواد للاستهلاك توجد رهن إشارة المستهلك الذى يندرج هو أيضًا فى عملية الإنتاج والاستهلاك.

ننتقل الآن إلى السؤال الثالث: من الذى ينجز الكشف المستثير للكائن؟ يبدو للوهلة الأولى أن الإنسان هو الذى ينجز هذا الكشف، وهذا ما يراه أيضًا التصور الأداتى الأنثروپولوچى الرائج الذى يعتبر التقنية وسيلة من ابتكار الإنسان، لكن "هايدجر" يفند هذا الرأى ويرجعه إلى قصور نظرنا وإلى أننا دأبنا على فهم التقنية انطلاقا من نتائجها لا من ماهيتها، من المؤكد أن الإنسان يتعامل مع الكائن فى العالم تعاملا يكشف هذا الكائن، لكن الكيفية التاريخية للكشف تكون معطاة له مسبقًا. ينتمى الإنسان دون شك إلى حدوث الكشف، لكنه ليس أبدًا سيد الكشف أو الانفتاح الذى يقوم داخله سلوكنا، وليس بإمكان الإنسان أن يقرر بمشيئته كيفية انكشاف الكائن أو أن يعدلها أو يتخلى عنها. ليس بإمكان الإنسان أن يحدد هو ذاته كيفية سلوكه الكاشف إزاء الكائن، لأن هذه الكيفية تتحدد من قِبل نوع اللاخفاء الذى يلف الإنسان كما يلف الكائن فى كليته الذى يجد الإنسان ذاته وسطه، إن الإنسان - الإنسان وحده - يستقبل نداء اللاخفاء، لكنه مع ذلك لا يتحكم فيه، وهكذا فإن كيفية الكشف المستثير تخاطب الإنسان، بحيث يكون هو أيضا، وبكيفية أكثر أصلية من الكائنات الأخرى، مستثارا إلى الكشف المستحضِر، وهذه الكيفية للكشف توقف الإنسان ذاته وتستثيره إلى أن يكشف الكائن عن طريق الاستحضار كرصيد، ونظرًا لأن الإنسان يكون هو

أيضا مستثاراً، وذلك بالضبط إلى الاستحضار، فإنه لا يمكن أن يصبح رصيداً محضاً، ولا يمكن أن يحدث الكشف المستحضِر، مثل كل كيفية للكشف، بدون الإنسان، لكن اللاخفاء الذى يحدث فيه هذا الكشف ليس من اختلاق الإنسان.

بالإجابة عن الأسئلة الثلاث السابقة يكون "هايدجر" قد مهد الطريق لتحديد ماهية التقنية. ماهية التقنية الحديثة تُجمِّع الإنسان فى الإيقاف المستثير، لذلك يطلق عليها هايدجر "das Ge-stell". تعنى كلمة "das Gestell" فى الاستعمال العادى الهيكل أو الإطار، مثلا الإطار الذى يوضع عليه الفراش، أو الإطار المكون من رفوف توضع عليها الكتب، أو الإطار الصلب الذى توضع عليه آلة ما، وتعنى بكيفية عامة كل ما يمكن أن نضع أو نوقف "stellen" عليه شيئًا ما، لكن هايدجر يستبعد هذه الدلالات ويستعمل هذه الكلمة للتعبير عن ماهية التقنية الحديثة. تشير "stell" إلى الإيقاف الذى يتخذ طابع الاستثارة والاستحضار والذى ينتشر فى سلوكات متنوعة مثل الاستخراج والتخزين والتوزيع والتحويل وتطبعه سمتا التوجيه والتأمين، تشير "stell" إذن إلى كيفيات الإيقاف المتنوعة التى تخترق التقنية الحديثة والتى تشكل رغم تنوعها وحدة متجمِّعة. السابقة "Ge" تعبر أحياناً فى اللغة الألمانية عن الوحدة والتجميع، وهكذا يفهم "هايدجر" "das Ge-stell" باعتباره الوحدة المجمِّعة لكيفيات الإيقاف المتنوعة التى تخترق التقنية الحديثة. المجمِّع يحمى ما يتم تجميعه ويحافظ عليه فى ماهيته، كلمة "das Ge-stell"، الوحدة المجمِّعة لكيفيات الإيقاف، تعبر عن ماهية التقنية الحديثة. الـ "Ge-stell" هو ماهية الكشف المميز للتقنية الحديثة.

نميل فى العادة إلى فهم الـ "Ge-stell" فهما شيئيًا فنتصوره كما لو كان شيئا كبيراً يضم الآلات والأجهزة وأساليب العمل والإنتاج والتنظيم المترابطة والمتداخلة فيما بينها، إلا أننا بهذا الفهم نغلق أمام أنفسنا الطريق إلى فهم الـ "Ge- stell"، الذى ليس فى الحقيقة شيئا أو كائنًا له طابع شيئى، بل كيفية خاصة لحدوث اللاخفاء، هى تلك الكيفية التى يتحول فيها حضور كل ما هو حاضر إلى رصيد، ولايمكن أن نفهم التقنية انطلاقا من الآلة، فليست الآلة هى التى تجعل من التقنية ما هى، بل الآلة تكون آلة انطلاقا من ماهية التقنية، من كيفية اللاخفاء التى تقوم فيها. إن الإنسان ينتمى إلى الـ "Ge-stell" حتى عندما لا يكون مباشرة أمام آلات. إن حارس الغابة مثلا مستثار

من قبل الـ "Ge-stell" فى صناعة الورق الذى يوضع رهن إشارة الجرائد والمجلات التى تستحضره من أجل استثارة القراء إلى التهامه حتى يتم صنع الرأى العام وتوجيهه.

مع تحديد ماهية التقنية الحديثة تكون تأملات "هايدجر" قد بلغت نقطة تسمح له بإعادة طرح مشكل العلاقة بين علم الطبيعة الرياضى والتقنية الحديثة، ذلك المشكل الذى فرض ذاته فى شكل اعتراض على تحديد الحقيقة كمجال للتقنية الحديثة، ويقول هذا الاعتراض: إن ما يميز التقنية الحديثة ويجعلها مختلفة تمامًا عن كل التقنية السابقة لها هو أنها تعتمد على علم الطبيعة الرياضى الحديث، بل إنها ليست سوى تطبيق لهذا العلم على الواقع، ولا يكفى للرد على هذا الاعتراض أن نسجل بأن علم الطبيعة الحديث يعتمد بدوره على التقنية التى تمده بأجهزة الملاحظة والتجربة والقياس. إننا فى الحالتين معا نكتفى بتسجيل وقائع دون أن نفهم العلاقة القائمة بين العلم والتقنية، لأجل ذلك يجب أن نطرح السؤال التالى: كيف أمكن أن تعتمد التقنية الحديثة انطلاقًا من ماهيتها على علم الطبيعة الرياضى؟

تبين الملاحظة العادية أن علم الطبيعة الحديث سابق فى ظهوره على التقنية الحديثة التى تعتمد على الآلات والمحركات، ولكن هذه الملاحظة الصائبة لا تنفذ إلى عمق الأشياء. "فهايدجر" يرى أن ماهية التقنية – وليس التقنية – تتخلل مسبقًا العلم الحديث. حيث إن علم الطبيعة الرياضى هو الشكل الأولى لماهية التقنية، وتتخلل ماهية التقنية علم الطبيعة الرياضى قبل كل تطبيق تقنى، إن هذا العلم كنظرية قائم تحت نفوذ ماهية التقنية الحديثة، ونظرًا لأن الكشف المستثير يتعلق فى البداية بالطبيعة كمستودع رئيسى للطاقة، فإن السلوك المستحضِر يتبدى قبل كل شىء فى قيام علم الطبيعة الرياضى الحديث.

نظرًا لأن الكائن لا ينكشف فى ظل سيطرة ماهية التقنية إلا من زاوية رصيد الطاقة الكامنة فيه، فإن علم الطبيعة الحديث لا يرى فى الطبيعة إلا حصيلة لقوى يجب ملاحقتها وقياسها وصياغة علاقاتها فى قوانين تجعل من الممكن حسابها والتحكم فيها، إن علم الطبيعة هو لذلك خاضع مسبقًا للروح التقنية، ونظرًا فقط لأن المعرفة العلمية تحمل كنظرية طابعًا تقنيًا، فإنها يمكن أن تنتقل مباشرة إلى التطبيق التقنى.

إن النظرية العلمية فى علم الطبيعة الحديث، بل فى العلم الحديث بأكمله، خاضعة لمتطلبات الروح التقنية، فهذه النظرية لا تقدم الكائن كما يظهر هو ذاته من تلقاء ذاته، بل تفرض عليه بأساليبها المنهجية أن يظهر من زاوية محددة سلفًا، أى كرصيد من الطاقة، لم تبق النظرية كما، كان يعتقد "أرسطو"، نظرًا يجعلنا نرى الكائن كما ينكشف من تلقاء ذاته، بل أصبحت وسيلة للتحكم فى الكائن وإخضاعه، فالمعلومات والمعارف التى تقدمها الآن علوم الطبيعة ليست وصفًا للطبيعة، بل أدوات لحسابها والتأثير فيها. عندما تبلغ سيطرة ماهية التقنية على النظرية العلمية أوجها تفقد هاته كل دلالة أنطولوجية لتصبح مجرد وسيلة تضبط الشروط الضرورية للتجريب وإنتاج الظواهر، أو مجرد وصفة تبين لنا طريقة استعمال التجريب، وحتى المعرفة العلمية ذاتها يتم التعامل معها بنفس الأسلوب التقنى الذى يتم به التعامل مع الكائن عمومًا، فالمعارف العلمية تؤخذ هى أيضًا كطاقة ويفرض عليها أن تتحول إلى معلومات مصوغة حسب النمط نفسه يمكن للعالم أن يجمعها ويخزنها، أن يعالجها ويدبرها، أن يؤمنها ويضع تحت الطلب حتى تكون رهن إشارة الاستحضار.

هكذا يوضح "هايدجر" العلاقة بين العلم والتقنية الحديثين، إنها علاقة تتأسس فى وحدة ماهيتهما، ولهذا يقول "هايدجر" فى الصيغة الأصلية لمحاضرته: ليست التقنية الحديثة تطبيقًا لعلم الطبيعة، بل إن علم الطبيعة الحديث تطبيق لماهية التقنية.

بعد أن وصل "هايدجر" فى الخطوات السابقة إلى تحديد ماهية التقنية الحديثة كـ **"Ge-stell"** يتابع بناء طريقه بإخضاع الـ **"Ge-stell"** إلى مساءلة تهدف إبراز السمات الأساسية التى تميزه.

تكمن ماهية التقنية فى ما يسميه هايدجر الـ **"Ge-stell"**، ليس الـ**"Ge-stell"** شيئًا تقنيًا، كما أنه ليس آلة أو نظامًا من الآلات، بل كيفية للكشف، وبالضبط تلك الكيفية التى ينكشف فيها الكائن الواقعى كرصيد، هذه الكيفية، مثل كيفيات الكشف الأخرى، لا تحدث خارج الإنسان، فالكشف لا يمكن أن يحدث بدون الإنسان، لكنها فى الوقت نفسه ليست من وضع الإنسان، إن الكشف سلوك أساسى للإنسان، لكن هذا السلوك يتحدد كل مرة من قِبل كيفية تاريخية للاّخفاء، كلما تغير اللاخفاء الذى يقوم فيه الكائن فى كليته والإنسان وسطه، ظهر الكائن بكيفية أخرى وفهم الإنسان ذاته

بكيفية أخرى. فى مجال سيادة التقنية الحديثة لا يكشف الإنسان الكائن على كيفية الإيقاف المستثير إلا لأنه يكون بدوره مستثاراً من قِبل الـ "Ge-stell" لكشف الكائن بكيفية الاستحضار كرصيد، إن الـ "Ge-stell" كماهية للتقنية الحديثة يضع الإنسان على طريق للكشف يصبح فيه كل كائن رصيداً، وضَع على الطريق تعنى بعَث أو أرسل "schicken" إن البعْث الذى يجمِّع الإنسان ويركزه فى طريق للكشف هو القدر "das geschick". كل كيفية للكشف لها طابع قدرى بمعنى أن الإنسان لا يختلقها، بل يجد ذاته قائما فيها مسبقا أو، بتعبير "الكون والزمان"، ملقى "geworfen" فيها. وليس هناك لاخفاء إلا بالنسبة لكائن منفتح لانفتاح الكون ويستطيع أن يقوم فى اللاخفاء وأن يتحمله، ومع ذلك فالإنسان لا يختار نوع اللاخفاء الذى يقوم فيه، لأن له طابعاً قدرياً. الـ "Ge-stell"كاستثارة مجمِّعة هو بعث مجمِّع، وبهذا المعنى قدر، لكن ليس هو "الـ" قدر" ما يبعث أصليًا ويكون بالتالى هو "الـ" قدر هو اللاخفاء الباعث ذاته، إن الماهية الباعثة للاخفاء التى تسود فى بعث كيفيات الكشف تحدد ماهية التاريخ. اللاخفاء تاريخى قدرى من حيث إنه يبعث كيفيات تاريخية قدرية للكشف، وكل كيفية للكشف تحدد الانفراج الذى يبدو فيه الكائن للإنسان ويحدد بالتالى تعامله معه كما يحدد التاريخ، فالتاريخ الأصلى هو قدرية لاخفاء الكون.

لكن فى القدر لا يكون الإنسان فاقداً لحريته، بل إن القدر هو الذى يحرر الإنسان إلى حريته، إن القدر يفسح المجال للحرية التى يجب، حسب "هايدجر"، تفكيرها انطلاقاً من اللاخفاء كماهية للحقيقة، وفى المجال الحر لإمكانياته يمكن أن ينفتح الإنسان لنداء اللاخفاء ويتأمل قدر الكشف الذى يكون ملقى فيه، حيث لا يبقى محصوراً فى التعامل مع الكائن المنكشف، بل يسأل انطلاقًا منه كيف يحدث اللاخفاء، ولكن يمكن أيضًا أن يغفل الإنسان عن ذلك لكى يبقى منْشَداً إلى ما هو تقنى وإلى الكائن الذى ينكشف فى التقنية فينسى كيف أن الإنسان ينتمى إلى قدر اللاخفاء.

هناك إذن إمكانيتان أساسيتان لتعامل الإنسان مع كيفية الكشف التى وُضع على طريقها، وتتمثل الإمكانية الأولى فى متابعة ومزاولة الكائن المنكشف واتخاذ كل المقاييس منه، وهذه - حسب تعبير "الكون والزمان" - إمكانية الوجود الزائف، أما الإمكانية الثانية فهى ألا نبقى منغلقين فى الكائن الذى ينكشف فى التقنية وألا نذوب فى متابعة ومزاولة ما هو تقنى، بل أن نلتفت فى سلوكاتنا الكاشفة إلى ماهية الكائن

المنكشف وماهية اللاخفاء الذى يقوم فيه، وهذه الإمكانية إمكانية الوجود الأصيل حسب تعبير "الكون والزمان" تفتح الطريق لتجربة ماهية الإنسان بصفته منتميًا لحدوث الحقيقة وبصفته ما يحتاج إليه حدوث الكشف.

نظرًا لأن كل قدر للكشف يجعل الإنسان ضرورة بين هاتين الإمكانيتين وبالتالى أمام الإمكانية الأولى التى ينغلق فيها طابع الانكشاف الخاص بالكائن، يكون الإنسان مهددًا انطلاقًا من القدر، إن قدر الكشف هو فى كل كيفياته وبالتالى ضرورة خطر. يجب أن نسجل هنا مع هايدجر أن الخطر ليس ملازمًا لقدر الكشف المستثير وحده، بل لكل قدر. وليس الخطر أمرًا عارضًا أو طارئًا يمكن تنحيته، بل إنه ينتمى إلى ماهية كل قدر بما هو كذلك، لهذا يشير "هايدجر" فى محاضرة "الخطر" إلى أن الخطر هو ما عبر عنه فى كتابات سابقة، وخاصة فى محاضرة "فى ماهية الحقيقة"، تحت اسم التيه **"die Irre"**، على أساس أن ننتبه إلى أن التيه لا ينجم عن خطأ فى معرفتنا، بل ينتمى إلى ماهية الحقيقة بمعنى لا خفاء الكون، وتكمن ماهية التيه فى ماهية الخطر، ويكمن الخطر فى أن نغرق وننغلق فى مزاولة الكائن الذى يتجلى لنا دون أن ننتبه إلى اللاخفاء الذى يسمح بتجلى الكائن بكيفية معينة، هكذا ينسحب اللاخفاء لفائدة الكائن الذى يتجلى فيه.

إذا كان كل قدر للكون بما هو كذلك خطرًا، فإن الـ **"Ge-stell"** كقدر للعالم الحديث هو أيضًا خطر، وليس الـ **"Ge-stell"** خطرًا لأنه يشكل ماهية التقنية الحديثة، بل لأنه قدر للكون، ينعت هايدجر الخطر الخاص بقدر الـ **"Ge-stell"** بصفته الخطر الأقصى. ولكن يجب بهذا الصدد أن نكون حذرين فى فهم ما يقصده هايدجر بالخطر الأقصى، إن هايدجر لا يضم صوته إلى أصوات أولئك الذين يرددون أن التقنية هى مصيبة "الثقافات العليا" ووبال العالم الحديث والذين ينذرون بأن العالم الحديث سينهار من جرائها، إن من يفكر بهذه الكيفية لا يختلف فى العمق حسب تقدير هايدجر عمن يرى فيها علاجًا لكل مشاكل الإنسان، وفى الحالتين يتم تفكير التقنية من زاوية نتائجها وانعكاساتها دون الالتفات إلى ماهيتها. صحيح أن هايدجر لا يهوِّن من شأن المخاطر المرتبطة بسيطرة التقنية على الإنسان، ولعل أشد ما كان يفزع "هايدجر" فى التقنية

الحديثة هو إمكانية بناء الإنسان فى تكوينه العضوى المحض حسب ما نحتاجه، أى إمكانية إنتاج الإنسان حسب مواصفات محددة مسبقًا، أى حسب الطلب، لكن "هايدجر" مع ذلك يرى أن خطر التقنية ينبعث قبل كل شىء من أنها قدر للاخفاء الكون.

يبرز "هايدجر" الخطر الأقصى الذى يسود الـ **"Ge-stell"** كقدر للكون من زاويتين:

من جهة يسود الـ **"Ge-stell"** كخطر أقصى لأنه لا يسمح للكشف أن يتبدى بما هو كذلك، إنه يخفى الكشف بما هو كذلك ويحجب بالتالى لمعان وهيمنة الحقيقة أى اللاخفاء، فى ظل سيادة الـ **"Ge-stell"** ينسحب اللاخفاء إلى الحد الأقصى، وهذا ما ينجم عنه إقصاء كل إمكانية للكشف خارج الكشف المستثير المستحضِر، وخاصة الكشف المخرِج، لأنه مضاد لاتجاهه، فيقصى بذلك أيضًا إمكانية الكشف المخرِج المتميز كما يحدث فى الفن.

من جهة أخرى لا يبقى الإنسان يأخذ ذاته فى ظل سيادة الـ **Ge-stell** إلا كمستحضرِ للرصيد ولا يبقى ينكشف إلا كرصيد، عندما لا يبقى الإنسان يأخذ ذاته إلا كمستحضرِ للرصيد فإنه يتجه إلى الحافة القصوى للانهيار حيث يسقط من ماهيته الحق وينحدر إلى القلب التام لماهيته عندما يوجه الاستحضار إلى ذاته أيضًا ويأخذ ذاته كرصيد للاستحضار، وهكذا ففى عصر سيادة التقنية يبدأ الاتجاه إلى جعل الإنسان مفيدًا كرصيد من الطاقة (قوة العمل) يمكن تجنيده وتعبئته وتعويضه فى كل وقت، ويبدو الإنسان كمجرد طاقة ثمينة يجب إخضاعها إلى كل أشكال التحكم التقنى التى تعرفها الحياة المعاصرة: والتنظيم التقنى للعمل، تدبير الموارد البشرية، التعامل مع المجموعات البشرية كقدرة على العمل والإنتاج، - التسيير البيروقراطى - صنع الرأى العام.

عندما يسود الكشف على كيفية الاستحضار لا يُسمح للإنسان ذاته أن يبدو إلا كمستحضَر - أى كرصيد - ولكن فى الوقت نفسه يبدو كما لو أن الإنسان يريد أن يخفى الخسارة التى مُنى بها فيعلى من شأن ذاته زاعمًا أنه السيد المطلق على الكائن

وأنه لم يعد يقابل إلا ذاته، أى لم يعد يجد أمامه إلا منتجات عمله، ولا يمكن أن ننكر أن الإنسان أصبح يعيش فى محيط يحمل بوضوح بصماته، لكن ما يريد "هايدجر" إبرازه هو أنه عندما لا يستطيع الإنسان أن يَخبر ذاته إلا فى الكائن كرصيد، فإنه يكون قد اغترب عن ماهيته ولم يعد قادراً على استقبال حقيقة الكون، ولهذا يقول "هايدجر" إننا فى عصر سيادة التقنية لا نصادف أبداً الماهية الحقيقية للإنسان، فهذه الماهية تنسحب إلى الحد الأقصى، ويجب أن نذكر هنا بأن "هايدجر" يفكر هذه الماهية من زاوية علاقة الإنسان باللاخفاء؛ هذه العلاقة التى تحمل وتسند وجود الإنسان بأكمله، لا تبقى مرئية بالفعل عندما يسود السلوك المستحضر.

يشكل الـ **"Ge-stell"** كقدر للكون الخطر الأقصى، لأن فيه يبلغ انسحاب ماهية الإنسان ذروته، وهذا ما يهدد بأن تمتنع على الإنسان إمكانية تجربة نداء لحقيقة أكثر بدئية. لكن ما يميز تحليل "هايدجر" للتقنية هو أنه لا يقف عند تسجيل هذا الخطر، بل يحاول فى الوقت نفسه أن يومئ إلى المنقذ، وهكذا نكون أمام المرحلة الرابعة والأخيرة من طريق "هايدجر".

يفتتح "هايدجر" حديثه عن المنقذ بكلمة للشاعر "هولدرلين"، وينمو المنقذ حسب هذه الكلمة فى محل الخطر، ولا يأتى المنقذ من مكان ما خارج الخطر ولا يوجد بجانب الخطر، بل إنه ينمو فى المحل الذى يوجد فيه الخطر، إن الخطر ذاته عندما يسود كخطر يحتضن المنقذ. إذا كان ذلك صحيحاً فإن سيطرة الـ **"Ge-stell"** لا يمكن أن تكون منحصرة فى حجب لمعان الحقيقة كما تبين فى الخطوات السابقة، بل إنها تحتضن أيضاً نمو المنقذ، ولهذا لا بد من إنجاز خطوة جديدة على طريق سؤال التقنية تمكننا من إلقاء نظرة كافية على الـ **"Ge-stell"** كقدر للكشف، هذه النظرة يمكن أن تحمل المنقذ إلى اللمعان.

لا يعنى الإنقاذ فى دلالته الأصلية حسب هايدجر فقط إبعاد ما هو مهدد من الخطر الذى يحدق به حتى يستمر فى وجوده، بل حمل ما هو مهدد إلى ماهيته وإعادته إليها حتى تلمع هذه الماهية، أى تظهر بصفتها ما هى بكيفية متميزة، ولهذا ينطلق "هايدجر" فى تلمس الطريق إلى المنقذ من السؤال: ماذا نقصد بالماهية عندما نقول إن الـ **"Ge-stell"** هو ماهية التقنية الحديثة.

تعنى الماهية "das Wesen" فى التقليد الفلسفى الجنس أو المفهوم العام الذى تنضوى تحته كائنات فردية، وماهية الشجرة مثلاً هى ذلك العام المشترك بين كل الأشجار الواقعية والممكنة، بحيث تكون كل شجرة حالة خاصة لهذه الماهية، فهل يمكن اعتبار الـ "Ge-stell" ماهية للتقنية بهذا المعنى؟ إن الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب يعنى أن كل آلة أو جهاز، كل عنصر أو قطعة مكونة، كل عامل أو مهندس وما إلى ذلك هو حالة خاصة للـ "Ge-stell" كجنس أو مفهوم عام يحلق فوق كل هذه الأشياء. وهذا أمر لا يمكن تصوره، وأكيد أن كل ما ذكرناه ينتمي بصورة أو بأخرى إلى الـ Ge-stell. لكن الـ "Ge-stell" فى حقيقته كيفية كقدرية للكشف، وبالضبط للكشف المستثير. إذا كان الـ "Ge-stell" ماهية التقنية، فيجب أن يكون ذلك بمعنى آخر للماهية يختلف عن المعنى التقليدى الذى يحددها كـ essentia. فى بداية المحاضرة صرح هايدجر بأن سؤاله يتعلق بماهية التقنية لا بالتقنية وبأن ماهية التقنية تختلف عن التقنية، لكن دون أن يشير إلى ما تعنيه الماهية فى هذا السياق، أما الآن فقد بلغ فى طريقه محطة تدعوه إلى توضيح ما يقصده بالماهية.

يقرأ هايدجر كلمة الماهية "das Wesen" انطلاقًا من الفعل الألمانى "wesen" الذى يندر استعماله اليوم والذى يعني: يحدث، يتحقق، ينتشر، يسود ويكون فاعلاً ومؤثرًا. وعليه فإن الماهية "das Wesen" يجب فهمها كفعل وكحدوث. ماهية شيء ما تعنى الكيفية التى يتحقق بها هذا الشيء ويسود وينتشر، ولهذا يستعمل هايدجر فى هذا النص أحيانًا بدل "das Wesen" اسم الفاعل المشتق من الفعل "wesen" وهو "das Wesende" لكي يؤكد طابع الحدوث das Wesende der Technik. تعنى ما يحدث ويتحقق ويسود فى التقنية، أى ماهية التقنية مفهومة كحدوث، أو ما هو أساسى فى التقنية.

يستثمر هايدجر فى طريقه مجموعة من القرابات اللغوية وأولها القرابة بين الفعل "wesen" والفعل "währen" الذى يعنى قام لمدة معينة، بقى، استمر، دام. إن الماهية مفهومة كحدوث "das Wesende" هى ما يدوم "das Währende" ، لكن ليس بمعنى ما

يبقى على الدوام وإلى الأبد "das Fortwährende"، ليس بمعنى الحضور الدائم كما تفهمه الميتافيزيقا منذ أفلاطون، وبعد ذلك يستثمر هايدجر قرابة أخرى تقوم بين الفعل "währen": دام والفعل "gewähren": منح، أعطى، جاد. إن الماهية مفهومة كحدوث "das Wesende" هى ما يدوم "das Währende"، لكن ما يدوم هو الممنوح، أما ما يدوم بدئيًا انطلاقًا من فجر البدء فهو المانح.

الـ "Ge-stell" هو ماهيـة التقنيـة الحديثـة بالمعنى الذى تم توضيحه الآن، بمعنى ما يـدوم، فهل يكون أيضًا بمعنى المانح؟ يبدو ذلك للوهلة الأولى مجانبًا للصواب، لأن الـ "Ge-stell" يُجمِّع الإنسان فى الاستثارة، والاستثارة تختلف جذريًا عن المنح، ولكن يجب أن نتذكر هنا أن الاستثارة إلى استحضار الكائن كرصيد هى أيضًا قدر يضع الإنسان على طريق الكشف. كل قدر للكشف يحدث انطلاقًا من المنح وكمنح، والمانح هو ما يدوم أصليًا وأولاً، الدائم أولا كمانح هو اللاخفاء، هو الكون ذاته. الـ "Ge-stell" كماهية للتقنية الحديثة ممنوح انطلاقًا من المانح بدئيًا أى من اللاخفاء. ولكن كيفية الكشف الممنوحة من اللاخفاء تحدث هى أيضًا كمنح لأنها توكل للإنسان نصيبه فى الكشف، ذلك النصيب الذى يحتاج إليه حدوث الكشف.

إن المانح الذى يبعث الإنسان إلى هذه الكيفية القدرية من الكشف أو تلك هو ذاته من حيث هو كذلك المنقذ، وفى الخطر الأقصى الذى يجرف الإنسان إلى الاستحضار كما لو كان هو الكيفية الوحيدة للكشف ويدفع الإنسان بالتالى إلى التخلى عن ماهيته الحرة، فى هذا الخطر الأقصى بالضبط يتبدى انتماء الإنسان إلى المانح، وبالتالى تتبدى ماهيته الحقيقية، بشرط أن ننتبه بدورنا إلى الماهية الحق للتقنية، فى هذا الانتباه يتبين الخطر الأقصى الذى يتمثل فى أن ماهية الإنسان تنسحب إلى الحد الأقصى، ولكن فى ظهور هذا الانسحاب تتبين الماهية الحق للإنسان.

بهذا المعنى يقول "هايدجر" إن التقنية الحديثة مزدوجة الاتجاه، إنها من جهة تحجب كل نظر إلى حدوث الكشف وبذلك تهدد علاقة الإنسان بماهية اللاخفاء من الأساس حيث يعيش الانهيار الأقصى لماهيته دون أن يخبر ذلك، لكن من جهة أخرى

يجـعلنا الـ "Ge-stell" نرى أنـه هو ذاته ممنوح لمنح وأن الإنســان ينتـمى إلى حـدوث اللاخفاء. وإذا كان ينتمى لكل لاخفاء منح، فإن المانح الأصلى يمكن أن يصبح هو ما يتعين تفكيره، وبهذا يصبح تفكير الإنسان فى علاقته باللاخفاء وبالكون ممكنًا، بفضل هذا التفكير يمكن الخلاص من فقدان الماهية الذى يحدث فى الاستحضار المحض، وهذا سيكون هو منطلق تحول بمعنى بزوغ المنقذ من الخطر الأقصى، وهكذا يحتضن الـ "Ge-stell" المنقذ.

لا يعنى هذا أن الإنسان يمكن هو وحده أن يدرأ الخطر، فهذا يتوقف على قدوم قدر آخر للكشف انطلاقًا من الكون ذاته، ولكن نظرًا لأن الكون بعث ذاته كماهية للتقنية فى الـ "Ge-stell"، ونظرًا لأنه ينتمى لماهية الكون ماهية الإنسان من حيث أنه يحتاج إليه لكى ينشئ حقيقته ويحفظها وسط الكائن ولكى يحدث بالتالى ككون، فإنه لا يمكن أن يحدث تحول فى قدر الكون دون مساهمة الإنسان ودون أن يكون مهيئا لذلك. بتفكير الإنسان لماهية التقنية كقدر للكشف وانتباهه إلى ما يخاطبنا فى هذا القدر يتهيأ الإنسان لتقبل تحول فى قدر الكون، أى لحدوث الانعطاف فى الكون.

فى هذا الانتباه لماهية التقنية الذى يتهيأ به الإنسان لانعطاف فى قدر الكون ويرعى به المنقذ الذى يختفى فى الـ "Ge-stell" يكون الحوار مع التقنية انطلاقًا من الفن أمرًا أساسيًا. فالمنقذ يجب أن يكون ذا قرابة مع ما هو مهدد وإلا لم تكن هناك علاقة بينهما، ويجب أن يكون أعلى منه وإلا كان هو أيضًا مهددًا، ما له قرابة مع التقنية وفى الوقت نفسه أعلى منها هو الفن، وتتجلى القرابة بينهما فى أنهما كانا يحملان مع الاسم نفسه "téchne". لكن الفن هو مع ذلك أعلى من التقنية لأنه يكشف العالم بكيفية النظْم الذى يفكره هايدجر كاستجابة لنداء الكون، ونظرًا لأن النظم يتخلل كل فن، فإن الفن يعلو على التقنية. لهذا يمكن بفضل الحوار بين التقنية والفن رعاية المنقذ الذى يختفى فى ماهية التقنية.

عنوان سلسلة المحاضرات التى ألقاها "هايدجر" سنة ١٩٤٩ بنادى "بريمن" والتى عرض فيها لأول مرة – على نحو تفصيلى – أفكاره عن التقنية "لمحة فى ما يكون". وهذا العنوان يسمى حسبه حدث الانعطاف فى الكون، ويبدو للوهلة الأولى أن اللمحة

هى النظرة التى يلقيها الإنسان انطلاقًا منه إلى ما هو كائن، ولكن الأمر ينقلب هنا. "لمحة فى ما يكون" ليست نظرة لتمثلنا الحاسب، بل لمعة لأثر الكون فى العتمة التاريخية لنسيان الكون. اللمحة لمعة أى وميض حدوث انعطاف ماهية الكون فى عصر الـ "Ge-stell." "ما يكون" ليس هو الكائن، بل قبل ذلك هو ما يجعل الكائن ممكنًا، أى الكون. "لمحة فى ما يكون" هى وميض حقيقة الكون فى الكون الذى لا حقيقة له، إن التفكير هو ما يتم لمحه فى هذه اللمحة، أى هو ما يوجه إليه وميض الانعطاف.

يبقى أن "هايدجر" فى سؤاله عن التقنية فيما وراء كل نظرة تفاؤلية أو تشاؤمية إلى التقنية، إنه من جهة لا يمدح التقنية ولا يعتبر أنها يمكن أن تقدم الحل لكل مشاكل الإنسان، بل يرى فى ماهيتها أن الإنسان يوجد تحت رحمة قوة تتحداه ولم يبق حرًا إزاءها، ولكنه مع ذلك يرى أن هناك أمرًا يعلن فيها عن ذاته هو علاقة الإنسان بالكون، هذه العلاقة التى تختفى فى التقنية ربما ستظهر للنور ذات يوم، لا تريد تأملات "هايدجر" أن تمتدح التقنية أو أن تذمها، بل إن هدفها الأساسى هو أن تفهمها.

السؤال عن التقنية

نتساءل فيما يلى عن التقنية، التساؤل يبنى طريقًا، ولهذا فمن الحكمة أن ننتبه قبل كل شىء إلى الطريق لا أن نبقى متعلقين بأحكام ومصطلحات مفردة، وهذا الطريق هو طريق للتفكير، وكل طرق التفكير تقود على نحو غير معتاد عبر اللغة، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه، ونتساءل عن **التقنية** ونريد بذلك أن نهيئ علاقة حرة معها، تكون العلاقة حرة عندما تفتح كينونتنا لماهية التقنية[1]، ولو استجبنا لماهية التقنية لاستطعنا أن نجرب ما هو تقنى فى حدوده.

ليست التقنية وماهيتها شيئًا واحدًا، ولو بحثنا عن ماهية الشجرة لتبين لنا أن ذلك الذى يتخلل كل شجرة بما هى شجرة ليس هو ذاته شجرة يمكن العثور عليها بين بقية الأشجار.

وبالمثل فإن ماهية التقنية هى أيضًا ليست بتاتًا شيئًا تقنيًا، ولهذا لن نخبر أبدًا علاقتنا بماهية التقنية طالما اكتفينا بتصور ما هو تقنى ومزاولته، بقبوله أو تجنبه، وسنبقى فى كل الأحوال مشدودين بكيفية غير حرة إلى التقنية سواء دافعنا عنها بحماس أو رفضناها، على أننا نستسلم للتقنية بأسوأ كيفية عندما نعتبرها شيئًا محايدًا؛ ذلك أن هذا التصور الذى يحظى اليوم بمكانة خاصة يجعلنا عاجزين تمامًا عن رؤية ماهية التقنية.

تتمثل ماهية شىء ما حسب التعاليم القديمة فى **ماذا** يكون هذا الشىء؟ ونسأل عن التقنية عندما نسأل عن ماذا تكون؟ الكل يعرف القضيتين اللتين تجيبان على سؤالنا. تقول الأولى: التقنية وسيلة لبلوغ غايات. وتقول الأخرى: التقنية فاعلية للإنسان، وهذان التحديدان للتقنية مترابطان، فتسطيرُ الغايات، توفير وسائل بلوغها واستخدام هذه الوسائل هو فاعلية بشرية. يندرج فى ماذا تكون التقنية صنعُ

واستخدامُ الأدوات والأجهزة والآلات، ويندرج فيه ما يُصنع ويُستخدم هو ذاته، كما تندرج فيه الحاجيات والغايات التى يُستعمل لأجلها، حيث إن مجموع هذه التجهيزات هو التقنية، وهى ذاتها تجهيز، باللاتينية: "instrumentum" : **أداة**.

لهذا يمكن أن نسمى التصور الرائج للتقنية الذى يعتبرها وسيلة وفاعلية بشرية التحديد الأداتى والأنثروبولوچى للتقنية.

من يستطيع إنكار صواب هذا التحديد؟ واضح أنه يصيب ما يوجد أمام أعيننا عندما نتحدث عن التقنية، بل إن التحديد الأداتى للتقنية صائب بكيفية مدهشة إلى حد أنه ينطبق أيضًا على التقنية الحديثة التى ندعى فى العادة، مع بعض الحق، أنها مغايرة تمامًا للتقنية اليدوية القديمة وأنها لذلك شىء جديد تمامًا، إن محطة توليد الكهرباء بمحركاتها الأسطوانية ومولداتها هى أيضا وسيلة صنعها الإنسان لتحقيق غايات سطرها الإنسان، حتى الطائرة الحاملة للصواريخ والآلة ذات التيار المرتفع هى وسائل لتحقيق غايات، إن محطة الردار هى بالطبع أقل بساطة من دوارة الريح[٢]، وطبعًا يحتاج صنع الآلة ذات التيار المرتفع لتضافر عمليات متنوعة فى الإنتاج التقنى - الصناعى. إن ورشة لنشر الخشب فى وادٍ ناءٍ بالغابة السوداء هى بالطبع وسيلة بدائية بالمقارنة مع المولد المائى للكهرباء المقام على نهر الراين.

يبقى صائبًا أن التقنية الحديثة هى أيضًا وسيلة لتحقيق غايات، ولذلك فإن التصور الأداتى للتقنية يوجه كل محاولة لوضع الإنسان فى علاقة سليمة مع التقنية. فالمهم هو استعمال التقنية كوسيلة استعمالاً لائقًا، ويريد المرء كما يقال أن "يطوع التقنية اعتمادًا على الفكر"، ويريد المرء أن يتحكم فيها وتصبح إرادة التحكم أكثر إلحاحًا كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من سيطرة الإنسان[٣].

لكن لو افترضنا أن التقنية ليست مجرد وسيلة، فماذا سيكون شأن إرادة التحكم فيها؟ غير أننا قلنا بالفعل بأن التحديد الأداتى للتقنية صائب، من المؤكد أن الصواب يكمن فى أن نلاحظ فى ما يقوم أمامنا شيئًا ما صحيحًا، لكن صواب الملاحظة لا يتوقف بتاتًا على أن تكشف لنا ما هو قائم أمامنا فى ماهيته، وهناك فقط حيث يحدث هذا الكشف، تحدث الحقيقة، لذلك فإن ما هو صائب فقط ليس بعدًا حقيقيًا، وإن هذا

الأخير هو وحده ما يجعلنا فى علاقة حرة مع ما يمسنا انطلاقًا من ماهيته، ولهذا فإن التحديد الأداتى الصائب للتقنية لا يُظهر لنا بعدُ ماهيتها، ولكى نبلغ هذه الماهية، أو على الأقل لكى نقترب منها، يجب أن نبحث عبر الصائب عن الحقيقى، ويجب أن نسأل: ما هو الأداتى ذاته؟ ما هو مجال الوسيلة والغاية؟ الوسيلة هى ما بواسطته يتم إحداث شىء ما وبالتالى بلوغه، ونسمى ذلك الذى يُحدث أثرًا سببًا. ولكن ليس السبب هو فقط ما نحدث بواسطته شيئًا آخر، وحتى الغاية التى يتحدد حسبها نوع الوسيلة تعتبر سببًا، حيثما يتم ابتغاء غايات واستعمال وسائل، وحيثما يسيطر الأداتى، تسود السببية.

تلقن الفلسفة منذ قرون أن هناك أربعة أسباب : ١ – "causa materialis" : السبب المادى، أى المادة التى صنع منها مثلاً كأس من الفضة؛ ٢ – "causa formalis": السبب الصورى، الصورة، الشكل الذى تتخذه المادة؛ ٣ – "causa finalis" : السبب الغائى – الغاية – مثلاً تقديم القربان، التى على ضوئها تتحدد صورة الكأس المرغوب فيها ومادتها؛ ٤ – "causa efficiens" : السببُ الفاعلُ الذى يُحدث النتيجةَ أى الكأسَ الواقعى الجاهز، صائغُ الفضة، وتتضح ماهية التقنية مفهومة كوسيلة عندما نرجع الأداتى إلى السببية الرباعية(٤).

لكن ماذا لو كان الغموض يلف أيضًا السببية فى ما هى؟ صحيح أننا نتصرف منذ قرون كما لو كانت نظرية الأسباب الأربعة حقيقة واضحة مثل الشمس نزلت من السماء، إلا أنه ينبغى أن يكون قد حان الوقت لنسأل: لماذا هناك بالضبط أربعة أسباب؟ ماذا يعنى "السبب" بالضبط بالنسبة لهذه الأطراف الأربعة التى ذكرناها؟ من أين يتحدد طابع السبب فى الأسباب الأربعة بكيفية موحدة تجعل هذه الأسباب مترابطة فيما بينها؟

مادمنا لم نخض فى هذه الأسئلة فإن السببية ومعها الأداتى، ومع هذا الأخير التحديد الرائج للتقنية، ستبقى غامضة وبدون أساس.

دأب المرء منذ عهد بعيد على تصور السبب بصفته ما يؤثر، ويعنى التأثير هنا تحقيق نتائج وآثار، إن الـ "causa efficiens"، السبب الفاعل، الذى ليس سوى أحد

الأسباب الأربعة، يحدد بكيفية حاسمة كل سببية، وذلك إلى حد أن الـ "causa finalis"، السبب الغائى - الغائية - لم يعد يعتبر إطلاقًا فى عداد السببية، وترتبط "causa، casus"بالفعل "cadere" : وقع، وتعنى ما يجعل شيئا يقع من حيث هو نتيجة بهذا الشكل أو ذاك(٥)، وتعود نظرية الأسباب الأربعة إلى أرسطو، إلا أنه فى مجال التفكير الإغريقى وبالنسبة له لا علاقة بتاتًا لما بحثت عنه العصور اللاحقة لدى الإغريق تحت تصور ومصطلح السببية مع التأثير والإحداث، وما نسميه سببًا "Ursache" ويسميه الرومان "causa"، يسمى عند الإغريق "aítion"، ما يدين له شيء آخر، حيث أن الأسباب الأربعة هى الكيفيات المترابطة فيما بينها للدَّيْن(٦). ويمكن توضيح ذلك بمثال :

الفضة هى ما منه صنع كأس الفضة، إن لها بصفتها هذه المادة (húle)، مع أطراف أخرى، دينا على الكأس، وهذا مدين للفضة بما هو مكون منه، أى يستمده منها. لكن أداة القربان ليست مدينة للفضة فحسب، إن ما هو مدين للفضة يظهر بصفته كأسًا فى هيئة الكأس وليس فى هيئة المشبك أو الخاتم، إن أداة القربان مدينة فى نفس الوقت لهيئة (eídos) الكأس. والفضة التى تمتلئ بها هيئة الكأس، والهيئة التى تظهر فيها الفضة، لهما معًا - كل حسب كيفيته - ديْن على أداة القربان.

لكن يبقى على هذه الأداة قبل كل شىء دين لطرف ثالث، إنه ذلك الذى يدرج الكأس مسبقًا فى مجال التقديس والهبة، وبذلك يتحدد كأداة للقربان، وما به يتحدد الشىء ينهى هذا الشىء، مع هذه النهاية لا يتوقف الشىء، بل انطلاقًا منها يبتدئ بصفته ما سيكون بعد الإنتاج، إن ما ينهى، ما يُكْمل بهذا المعنى يسمى بالإغريقية "télos"، وهو ما يترجم غالبا بكلمة "هدف" و"غاية" فيساء بذلك تأويله. الـ "télos" دين على المادة والصورة اللتين لهما دين على أداة القربان.

وأخيرًا هناك طرف رابع له أيضًا دين على قيام أداة القربان الجاهزة أمامنا وعلى وقوفها رهن الإشارة للاستعمال: إنه صائغ الفضة؛ لكن ليس بتاتًا من حيث إنه يحدث بتأثيره أداة القربان الجاهزة كما لو كانت أثرًا لفعل، أى ليس كسبب فاعل "causa efficiens" .

إن نظرية أرسطو لا تعرف السبب الذى يسمى بهذا الاسم ولا تستعمل لفظًا إغريقيًا يقابله.

صائغ الفضة يتدبر الكيفيات الثلاث المذكورة للدين ويُجمِّعها، ويسمى التدبر بالإغريقية "légein"، "lógos" ، وهو يكمن فى الـ "apophaínesthai"، الإظهار. صائغ الفضة له أيضًا دين باعتبار أن إخراج كأس القربان وقيامه فى ذاته يستمدان منه ابتداءهما الأول ويحتفظان انطلاقًا منه على هذا الابتداء. وبفضل تدبر صائغ الفضة تتبدى الكيفيات الثلاث للدين التى سبق ذكرها من أجل إخراج كأس القربان وتساهم فى هذا الإخراج.

بذلك تسود فى أداة القربان القائمة أمامنا والجاهزة للاستعمال أربع كيفيات للدين، وهذه الكيفيات مختلفة عن بعضها البعض، وهى مع ذلك مترابطة فيما بينها. فما الذى يوحد بينها مسبقًا؟ أين يجرى تفاعل الكيفيات الأربع للدين؟ ومن أين تنبع وحدة الأسباب الأربعة؟ ماذا يعنى إذن هذا الدين حسب الفهم الإغريقى؟

نميل بسهولة – نحن أبناء اليوم – إما إلى فهم الدين أخلاقيًا كخطيئة أو إلى تأويله كنوع من التأثير(٧)، وفى الحالتين معًا نوصد أمام أنفسنا الطريق إلى المعنى البدئى لما أصبح يسمى فيما بعد سببية، وطالما لم ينفتح هذا الطريق فإننا لن نلمح أيضًا ما هو بالضبط الأداتى الذى يقوم فى السببية.

لكى نحصن أنفسنا ضد التأويلات الخاطئة المذكورة للدين نقوم بتوضيح كيفياته الأربع انطلاقًا مما هو مدين لها، إن لها فى المثال المذكور دينًا على كون الكأس الفضى قائمًا أمامنا وجاهزًا للاستعمال كأداة للقربان، وقيام الشىء أمامنا ووقوفه جاهزًا للاستعمال "(hupokeísthai)" سمتان لحضور شىء حاضر، والكيفيات الأربع للدين تجعل شيئًا ما يظهر، إنها تتركه يتقدم إلى الحضور، وتفسح له الطريق إلى الحضور وبذلك تتركه يجىء، وبالضبط يجىء إلى وصوله المكتمل. للدين هذه السمة الأساسية وهى أنه يسمح بالوصول، وبمعنى هذا السماح بالوصول يكون الدين "Ver-an-lassen" : تركًا للوصول(٨)، انطلاقًا من النظر إلى تجربة الإغريق بصدد كيفيات الدين، الـ "aitía"(٩)، نعطى لكلمة "Ver-an-lassen" الآن معنى أوسع، بحيث

إنها تعبر عن ماهية السببية كما فكرها الإغريق، أما الدلالة المتداولة والضيقة لكلمة "Veranlassung" فتشير فقط إلى الباعث والمثير وتعنى نوعًا من السبب الجانبى داخل مجموع السببية.

أين يجرى إذن تفاعل الكيفيات الأربع لترك الوصول ؟ إنها تدع ما ليس بعد حاضراً يصل إلى الحضور، ولذلك يتخللها ويطبعها بكيفية موحدة جَلْبٌ يجلب الحاضر إلى أن يتبدى، ويقول لنا أفلاطون فى جملة من "المأدبة" (٢٠٥ ب) ما هو هذا الجلب:
. "he gar toi ek tou me óntos eis to on iónti hotooún aitía pásá esti poíesis"

"إن ترك وصول كل ما ينتقل من اللا-حاضر إلى الحضور ويتقدم إليه هو "poíesis"، إخراج "Her-vor-bringen" .

والمهم هو أن نفهم الإخراج(١٠) فى مداه الكامل وفى الوقت نفسه بالمعنى الإغريقى. ليس الإخراج "poíesis" هو فقط الصنع الحرفى، وليس فقط هو الفاعلية الفنية الشعرية التى تجلب الشىء إلى اللمعان وإلى الصورة. حتى الـ (phúsis : الطبيعة،) بزوغ الشىء انطلاقًا من ذاته، هو أيضًا إخراج "Her-vor-bringen، poíesis" ، بل إن الـ "phúsis" هى "poíesis" بالمعنى الأقوى؛ ذلك أن الحاضر بالطبيعة "phúsei" يحمل بداية الإخراج، مثلاً ابتداء الزهرة فى الازدهار، فيه هو ذاته (en heautó) . أما ما يتم إخراجه بفضل الصنعة الحرفية والفن، مثلا الكأس الفضى، فبداية الإخراج لا توجد فيه هو ذاته، بل فى آخر (en állo)، فى الصانع الحرفى و الفنان.

إن كيفيات ترك الوصول - الأسباب الأربعة - تحدث إذن داخل الإخراج، وبفضل هذا الأخير يظهر سواء ما ينمو فى الطبيعة أو ما يصنع فى الحرف اليدوية و الفنون.

لكن كيف يحدث الإخراج سواءً فى الطبيعة أو فى النشاط الحرفى والفنى؟ ما هو الإخراج الذى تحدث فيه الكيفيات الأربع لترك الوصول؟ يتعلق ترك الوصول بحضور ما يظهر فى الإخراج، والإخراج يجلب الشىء من الخفاء ويتقدم به إلى اللاخفاء، فلا يحدث الإخراج إلا بحيث إن المختفى يجىء إلى المجال اللامختفى، وهذا المجىء

يحدث ويتحقق فى ما نسميه الكشف، وللتعبير عن ذلك كان الإغريق يستعملون كلمة alétheia . ويترجم الرومان هذه الكلمة بـ veritas. نقول نحن "الحقيقة Wahrheit ونفهمها عادة كصواب للتمثل.

إلى أين شردنا؟ نسأل عن التقنية، وها نحن نتحدث الآن عن الـ alétheia، (عن الكشف). وما الذى يربط بين ماهية التقنية والكشف؟ الجواب: كل شىء، ففى الكشف يقوم أساس كل إخراج، وهذا يُجمِّع فى ذاته الكيفيات الأربع لترك الوصول ـ السببية ـ ويسود فيها، وفى مجالها تندرج الغاية والوسيلة، يندرج الأداتى، وهذا يعتبر هو السمة الأساسية للتقنية، وعندما نسأل خطوة خطوة عن ما هى التقنية بالضبط إذا تصورناها كوسيلة، فإننا نصل إلى الكشف. وفيه تقوم إمكانية كل صنع منتج.

ليست التقنية إذن مجرد وسيلة، والتقنية هى كيفية للكشف، وعندما ننتبه إلى ذلك ينفتح أمامنا مجال آخر تمامًا لماهية التقنية، فإنه مجال الكشف أى الحقيقة "Wahr-heit" .

هذا المشهد يثير استغرابنا، وينبغى له ذلك أيضًا، ينبغى أن يثير استغرابنا لأطول مدة ممكنة وبقدر من الإلحاح يجعلنا أخيرًا نأخذ السؤال البسيط عما يعنيه اسم التقنية die Technik مأخذ الجد، وتنحدر هذه الكلمة من اللغة الإغريقية، وتعنى -tech nikón: التقنى ما ينتمى إلى الـ téchne. بصدد دلالة هذه الكلمة يجب أن نأخذ أمرين بعين الاعتبار. الأمر الأول هو أن الـ "téchne" ليست اسمًا للعمل والمهارة الحرفيين، بل كذلك للفن الرفيع والفنون الجميلة، وتنتمى الـ "téchne" إلى الإخراج، إلى الـpoíesis، إنها شىء ينتسب إلى الـ poíesis.

الأمر الآخر الذى يجب اعتباره بصدد كلمة "téchne" هو أكثر أهمية. ترتبط كلمة "téchne" منذ وقت مبكر إلى زمن أفلاطون مع كلمة "epistéme": العلم، وتدل الكلمتان على المعرفة بالمعنى الأوسع، فإنهما يعنيان الدراية بشىء ما، إتقان شىء ما، المعرفة تطلعنا على شىء ما، وهى بذلك كشف، ويفرق أرسطو فى بحث متميز (الأخلاق النيقوماخية، الكتاب ٦، الفصل ٣، ٤) بين الـ "epistéme" والـ "téchne"، وذلك بالضبط من زاوية ما يكشفانه وكيف يكشفان، والـ "téchne" هى كيفية للكشف

"aletheùein" . إنها تكشف ما لا يُخرِج هو ذاتَه ذاتَه وما لا يوجد بعد، وما يمكن نظراً لذلك أن يتخذ هذا المظهر أو ذاك وأن يأتى تارة على نحو وتارة على آخر[١١]، إن من يبنى بيتًا أو سفينة أو يسبك كأسًا للقربان يكشف ما يتعين إخراجه تبعا للكيفيات الأربع لترك الوصول. هذا الكشف يُجمِّع مسبقًا هيئة السفينة والبيت ومادتهما حسب ما يقتضيه الشيء الجاهز مدركًا فى اكتماله ويحدد انطلاقاً من ذلك نوع الصنع، إن الأمر الحاسم فى الـ "téchne" لا يكمن إذن فى الصنع والاشتغال، ولا فى استعمال الوسائل، بل فى الكشف الذى ذكرناه. فليست الـ "téchne" إخراجًا لأنها صنع بل لأنها كشف.

هكذا إذن تقودنا الإشارة إلى ما تقوله كلمة "téchne" وإلى كيفية تحديد الإغريق لما تسميه هذه الكلمة إلى المجال نفسه الذى انفتح لنا عندما تتبعنا السؤال عن ما هو الأداتى فى الحقيقة بما هو كذلك.

التقنية هى كيفية للكشف، وتحدث[١٢] التقنية فى المجال الذى يحدث فيه الكشف واللاخفاء، الذى تحدث فيه الـ "alétheia"، الذى تحدث فيه الحقيقة.

يمكن الاعتراض على هذا التحديد لمجال ماهية التقنية[١٣] بأنه يصح بالفعل بالنسبة للتفكير الإغريقى وينطبق فى أحسن الأحوال على التقنية الحرفية، لكنه لا يصدق على التقنية الحديثة للآلات ذات المحركات، وإن هذه الأخيرة بالضبط، وهى وحدها، ما يقض مضجعنا ويدفعنا لأن نسأل عن "الـ" تقنية. فيقال إن التقنية الحديثة تختلف جذريًا عن كل التقنية السابقة لأنها ترتكز على علم الطبيعة الدقيق الحديث، ولكننا نعرف اليوم بكيفية أكثر جلاء أن العكس هو أيضًا صحيح: إن الفيزياء الحديثة تتوقف كعلم تجريبى على الأجهزة التقنية وعلى مدى التقدم الحاصل فى بنائها. إن ملاحظة هذه العلاقة المتبادلة بين التقنية والفيزياء هى ملاحظة صائبة، ولكنها تبقى مجرد ملاحظة تأريخية[١٤] لوقائع ولا تقول شيئًا عما يؤسس هذه العلاقة المتبادلة. إن السؤال الحاسم يبقى هو: كيف يجب أن تكون ماهية التقنية الحديثة حتى يتأتى لها أن تستعمل علم الطبيعة الدقيق؟

ما التقنية الحديثة؟ إنها هى أيضًا كشف، ولا يتبدى لنا الجديد فى التقنية الحديثة إلا عندما نجعل نظرنا يستقر على هذه السمة الأساسية.

إلا أن الكشف الذى يهيمن فى التقنية الحديثة لا يتحقق فى الإخراج بمعنى الـ "poíesis" . إن الكشف الذى يسود فى التقنية الحديثة هو استثارة "Herausfordern"تفرض على الطبيعة تسليم الطاقة التى يمكن استخراجها وتخزينها بما هى كذلك، ولكن ألا يصح ذلك أيضًا بالنسبة للطاحونة الهوائية القديمة؟ كلا، لأن أجنحتها تدور بالفعل مع الريح وتبقى مباشرة تحت رحمة هبوبه، إلا أن الطاحونة الهوائية لا تستخرج طاقات تيار الهواء من أجل تخزينها.

وعلى العكس من ذلك فإن منطقة ما تستثار فى استخراج الفحم والمعدن الخام، وينكشف الحقل الآن كحوض للفحم والأرض كمستودع للمعدن الخام، أما الحقل الذى كان الفلاح سابقًا يزرعه، عندما كانت الزراعة لا تزال تعنى الإحاطة بالعناية والرعاية، فيظهر بكيفية مغايرة، إن فعل الفلاح لا يستثير الأرض الزراعية، إنه عندما يبذر الحبة يوكل البذرة لقوى النمو ويرعى ازدهارها. إلا أن زراعة الحقل دخلت الآن هى أيضا فى دوامة نوع آخر من الزراعة[١٥] **يوقف** "stellt" الطبيعة. إنه يوقفها بمعنى الاستثارة "die Herausforderung"[١٦] . فالزراعة اليوم هى صناعة آلية للتغذية حيث يتم إيقاف الهواء واستثارته ليعطى النيتروجين، والأرض لتعطى المعادن، والمعدن مثلاً ليعطى الأورانيوم، وهذا ليعطى الطاقة الذرية التى يمكن توليدها من أجل التدمير أو الاستعمال السلمى.

إن الإيقاف الذى يستثير طاقات الطبيعة هو رفع "Fördern" بمعنى مزدوج[١٧]، إنه يرفع بأن يستخرج ويُظهر. إلا أن هذا الرفع يبقى موجهًا مسبقًا نحو رفع آخر، أى نحو الدفع قدمًا إلى أقصى استغلال مع أقل كلفة. إن الفحم الذى يُستخرج من حوض الفحم لا يتم إيقافه فقط لكى يكون قائمًا عمومًا فى مكان ما، إنه يقبع فى المخزن، أى إنه يوجد رهن الإشارة لاستحضار "Bestellung"[١٨] دفء الشمس المختزن فيه. وهذا يُستثار لإعطاء الحرارة التى تُستحضر لتسليم البخار الذى يحرك ضغطه الدواليب فيجعل المصنع يستمر فى دورانه.

المولد المائى للكهرباء مقام على نهر الراين، لأنه يوقف النهر لإعطاء ضغطه المائى الذى يجعل المحركات الأسطوانية تدور، هذا الدوران يحرك تلك الآلة التى تنتج حركتها التيار الكهربائى الذى تُستحضر من أجله المحطةُ المركزيةُ لتوزيع الكهرباء وشبكتُها التى تقوم بنقل التيار، وفى مجال هذه النتائج المتشابكة لاستحضار الطاقة الكهربائية يتبدى نهر الراين هو أيضًا كشىء مستحضَر، فليس المولد المائى للكهرباء مبنيًا فى نهر الراين على شاكلة الجسر الخشبى القديم الذى يربط منذ قرون ضفة بأخرى، بل إن النهر هو بالأحرى مبنى فى المولد الكهربائى ويكاد يكون مستهلكًا فيه(١٩). إنه يكون ما هو الآن كنهر، أى مزوِّدا بالضغط المائى، انطلاقًا من ماهية المولد الكهربائى. لكى نرى ولو من بعيد الأمر المهول الذى يسود هنا يكفى أن ننتبه لحظة إلى التعارض الذى يعبر عن ذاته فى العنوانين معًا: "الراين"، مبنيًا ومستهلكًا فى المولد الكهربائى **"Kraftwerk"** و"الراين" كما يقوله أثر فنى **"Kunstwerk"** هو نشيد "هولدرلين" الذى يحمل الاسم نفسه(٢٠)، ولكن يمكن الاعتراض على ذلك بأن الراين يبقى مع ذلك نهرا ينتمى لمشهد طبيعى. وليكن، وكيف ينتمى له؟ ليس إلا كموضوع للزيارة مستحضَر من قِبل وكالة أسفار استحضرت إلى هناك صناعة سياحية.

إن الكشف الذى يسود فى التقنية الحديثة له طابع الإيقاف بمعنى الاستثارة. وتحدث الاستثارة من خلال استخراجِ الطاقة المختفية فى الطبيعة، تحويلِ ما تم استخراجه، تخزينِ ما تم تحويله، توزيعِ ما تم تخزينه بدوره، ومن جديد تغييرِ اتجاه استعمال ما تم توزيعه. الاستخراج، التحويل، التخزين، التوزيع، وتغيير اتجاه الاستعمال هى كيفيات للكشف، إلا أن الكشف لا يجرى هكذا من تلقاء ذاته، كما أنه لا يتيه فيما هو غير محدد، لأن الكشف يكشف هو ذاتُه لذاته مسالكه الكثيرة التشابك من خلال توجيهها، والتوجيه بدوره يتم دائمًا تأمينه، بل إن التوجيه والتأمين هما السمتان الرئيسيتان للكشف المستثير.

ما هو نوع اللاخفاء الذى يخص ما يأتى عن طريق الإيقاف المستثير؟ إنه يُستحضر دائما ليكون حالاً رهن الإشارة، وذلك بالضبط ليكون هو ذاته قابلاً للاستحضار من أجل استحضار آخر، وما يُستحضر بهذه الكيفية له قوامه ومقامه **"Stand"** الخاص، وهو ما نطلق عليه اسم الرصيد **"Bestand"**(٢١)، وتعبر هذه الكلمة

هنا عما هو أكثر من مجرد "مخزون" وأكثر أساسية منه، وتتخذ كلمة "رصيد" هنا مكانة مصطلح، وهي تدل على الكيفية التي يحضر بها كل ما يمسه الكشف المستثير، لأن ما يقوم كرصيد لا يبقى قائمًا أمامنا كموضوع(٢٢).

لكن أليست طائرة النقل التي تقف على خط الإقلاع موضوعًا؟ أكيد، ويمكننا أن نتصور الآلة على هذا النحو، لكنها في هذه الحالة تخفي ماهيتها وكيفيتها، فهي لا تنكشف في وقوفها على المدرج إلا كرصيد، نظراً لأنها مستحضَرة لتأمين إمكانية النقل، ولكي تحقق هذا الغرض يجب أن تكون هي ذاتها في بنائها بأكمله وفي كل قطعة من قطعها قابلة للاستحضار، أي مستعدة للإقلاع، (سيكون هنا مقام مناقشة تحديد "هيجل" للآلة كأداة تتميز بالاستقلال، حيث إن وصفه صائب إذا نظرنا إليه من زاوية أداة الصنعة الحرفية، ولكننا بذلك لا نكون قد فكرنا الآلة انطلاقًا من ماهية التقنية التي تنتمي إليها، إن الآلة غير مستقلة إطلاقًا إذا نظرنا إليها من زاوية الرصيد؛ ذلك أنها لا تستمد قوامها ومقامها إلا من استحضار ما هو قابل للاستحضار.)

إن إلحاح كلمات "**stellen**" : أوقف، "**bestellen**" : استحضر، "**Bestand**" : رصيد" علينا ونحن نحاول أن نبرز ماهية التقنية الحديثة ككشف مستثير، وكذلك تردد هذه الكلمات بشكل جاف ورتيب وبالتالي ثقيل، يكمن أساسه في ما يتم الكلام عنه.

من الذي يقوم بهذا الإيقاف المستثير الذي بفضله يتم كشف الواقعي كرصيد؟ إنه الإنسان فيما يظهر. كيف يستطيع الإنسان هذا الكشف؟ إن الإنسان يستطيع أن يتمثل هذا أو ذاك وأن يشكله ويزاوله بهذه الكيفية أو تلك، ولكن الإنسان لا يتحكم في اللاخفاء الذي فيه يتبدى ما هو واقعي أو ينسحب، إن كون الواقعي يتبدى منذ أفلاطون على ضوء الفكرة هو أمر لم يقرره أفلاطون، فالمفكر لم يقم إلا بالاستجابة إلى ما وجه له.

هذا الكشف المستحضِر لا يمكن أن يحدث إلا بقدر ما يكون الإنسان بدوره مستثاراً لاستخراج الطاقات الطبيعية. لكن إذا كان الإنسان مستثارا، مستحضَرا لأجل ذلك، أفلا ينتمي الإنسان أيضا، وبكيفية أكثر أصلية من الطبيعة إلى الرصيد؟ إن

الحديث المتداول عن المواد البشرية "das Menschenmaterial" وعن المرضى كمواد للمصحة "das Krankenmaterial" يثبت ذلك إن حارس الغابة الذى يقيس فى الغابة الخشب الذى تم قطعه، والذى يشق - حسبما يظهر - مثل جده بنفس الكيفية وبنفس طرق الغابة، هو اليوم مستحضَر من قِبل صناعة استغلال الخشب سواء أكان على علم بذلك أم لا، إنه مستحضَر فى إمكانية استحضار السليلوز الذى يستثار بدوره من قِبل الحاجة إلى الورق الذى يوزع على الجرائد والمجلات المصورة، هذه توقف الرأى العام وتدفعه لالتهام المطبوعات حتى يصبح قابلاً للاستحضار من أجل إعداد مستحضَر للرأى. ومع ذلك فإنه نظراً بالضبط لأن الإنسان يستثار، وذلك إلى الاستحضار، بكيفية أكثر أصلية من الطاقات الطبيعية، فإنه لا يصبح أبداً رصيداً محضًا، إن الإنسان بمزاولته للتقنية يشارك فى الاستحضار ككيفية للكشف، إلا أن اللاخفاء ذاته الذى ينتشر داخله الاستحضار ليس بتاتًا من صنع البشر، مثله فى ذلك مثل المجال الذى يجب أن يجتازه الإنسان دائمًا عندما يتعلق هو كذات بموضوع(٢٣).

أين وكيف يحدث الكشف إذا لم يكن مجرد صنيعة للإنسان؟ لسنا بحاجة إلى أن نبحث بعيداً، ويلزم فقط أن ندرك دون مسبقات ذلك الذى يستحوذ على الإنسان سلفًا، وذلك بكيفية قاطعة إلى حد أنه لا يمكن أن يكون فى كل حالة إنسانًا إلا بصفته ذلك الذى يُستحوذ عليه بهذه الكيفية، وكلما فتح الإنسان عينه وأذنه وفتح قلبه وانصرف إلى التدبر والتطلع، التشكيل والعمل، الرجاء والشكر، وجد ذاته وقد وُضع مسبقًا فى المجال اللامختفى، ولاخفاء هذا المجال يكون قد حدث سلفًا كلما دعا الإنسانَ إلى كيفيات الكشف المقيضة له، وعندما يكشف الإنسان داخل اللاخفاء ما هو حاضر حسب كيفيته، فإنه لا يقوم إلا بالاستجابة لنداء اللاخفاء، وذلك حتى عندما يناقضه، عندما يلاحق الإنسان إذن الطبيعة كقطاع لتمثله باحثًا ملاحظًا، فإنه يكون مستحوذاً عليه مسبقًا من قِبل كيفية للكشف تستثيره لأن يتعامل مع الطبيعة كموضوع للبحث إلى أن يفقد الموضوع طابع الموضوع ويتحول إلى رصيد.

وهكذا فإن التقنية ككشف مستحضِر ليست مجرد فعل بشرى، ولهذا يجب علينا أن نأخذ أيضًا تلك الاستثارة التى توقف الإنسان إلى أن يستحضر الواقعى كرصيد

كما تتبدى، وتلك الاستثارة تجمِّع الإنسان فى الاستحضار، وهذا المجمِّع يركز الإنسان فى استحضار الواقعى كرصيد.

إن ما ينشر الجبال فى مجموعات جبلية فى الأصل ويخترقها فى تجمع ثناياها هو المجمِّع الذى نسميه السلسلة الجبلية: **"das Gebirg"** .

نسمى ذلك المجمِّع الذى تنتشر انطلاقًا منه أصلاً كيفيات شعورنا على هذا النحو أو ذاك: النفس: **"das Gemüt"** .

نسمى الآن ذلك النداء المستثير الذى يجمِّع الإنسان فى استحضار المنكشف كرصيد – مجمِّع الإيقاف: **das Ge-stell**(٢٤) .

إننا نجرؤ على استخدام هذه الكلمة فى معنى غير مألوف تماما إلى الآن.

تعنى كلمة **"Gestell"** حسب الدلالة المعتادة: أداة، ومثلاً خزانة الكتب، وتعنى هذه الكلمة كذلك الهيكل العظمى، يظهر الاستعمال المفروض علينا الآن لكلمة **"Gestell"** رهيبًا مثل هذا الهيكل، ناهيك عن التعسف المتمثل فى سوء معاملة كلمات لغة تطورت تلقائيًا. هل هناك ما هو أكثر شذوذًا من هذا الأمر؟ طبعًا لا، وغير أن هذا الأمر الشاذ هو عادة قديمة للتفكير، والمفكرون ينقادون له بالأخص عندما يتعلق الأمر بفهم ما هو أسمى، لم يبق فى استطاعتنا، نحن أبناء اليوم، أن نقدر ماذا يعنى تجرؤ "أفلاطون" على استخدام لفظ **"eídos"** للدلالة على ما يسود فى كل شىء وأى شىء. فكلمة **"eídos"** تعنى فى اللغة اليومية المنظر الذى يتقدم فيه شىء مرئى للعين الحسية. إلا أن "أفلاطون" حمَّل هذا اللفظ أمرًا لامعتادًا تمامًا هو أن يسمى بالضبط ما لا يمكن إدراكه بالعين الحسية أبدًا، ولكن اللامعتاد لا يقف بتاتًا حتى عند هذا الحد. ذلك أن الـ **"idéa"** لا تسمى فقط الهيئة اللاحسية لما يرى بالحواس. الهيئة، الـ **"idéa"** تعنى أيضًا ما يشكل ماهية ما هو مسموع، ملموس، محسوس، وكل ما هو فى متناولنا بكيفية ما. إن تجرؤنا الآن على استعمال كلمة "**Gestell**" كاسم لماهية التقنية الحديثة يكاد يكون طفيفًا بالمقارنة مع ما حمَّله أفلاطون للغة والتفكير فى هذه الحالة وحالات أخرى. ومع ذلك يبقى هذا الاستعمال المطلوب الآن مفروضًا على اللغة كما يبقى مثيرا لسوء الفهم.

يعنى الـ "Ge-stell" مجمِّع ذلك الإيقاف الذى يوقف الإنسان، أى يستثيره لأن يكشف الواقعى كرصيد عن طريق الاستحضار. يعنى الـ "Ge-stell" كيفية الكشف التى تسود فى ماهية التقنية الحديثة والتى ليست هى ذاتها شيئًا تقنيًا. وعلى عكس ذلك ينتمى لما هو تقنى كل ما نعرفه من رافعات وجرافات وسقالات وكل الأجزاء المكونة لما يسمى تركيبًا للآلات، إلا أن هذا الأخير يندرج بجانب الأجزاء المكونة المذكورة إلى ميدان العمل التقنى الذى لا يقوم دائمًا سوى بالاستجابة لاستثارة الـ "Ge-stell"، دون أن يكون هو ذاته الـ "Ge-stell" أو أن يكون هو محدثه.

لا تعنى كلمة "stellen" فى المصطلح "Ge-stell" الاستثارة فقط، بل ينبغى فى الوقت نفسه أن تحفظ أيضًا رنين "إيقاف "Stellen" آخر انحدر منه، أى رنين ذلك الإنتاج "Her-stellen" والتقديم "Dar-stellen" الذى يجعل، من حيث هو "poíesis"، الحاضرَ يخرج إلى اللاخفاء، وهذا الإنتاج المخرِج، مثلاً نصب تمثال فى مجال المعبد، والاستحضار المستثير الذى نتأمله الآن يختلفان جذريًا عن بعضهما، ومع ذلك هناك قرابة بينهما فى الماهية[٢٥]، إنهما معا كيفيتان للكشف، لـ "alétheia" . فى الـ "Ge-stell" يحدث اللاخفاء الذى بمقتضاه يكشف عمل التقنية الحديثة الواقعى كرصيد، ولذلك فإنها ليست مجرد فاعلية بشرية ولا بالأحرى مجرد وسيلة داخل هذه الفاعلية. إن التحديد الأداتى فقط والأنثروبولوچى فقط للتقنية يصبح مبدئيًا لاغيًا؛ لا يمكن تصحيح هذا التحديد بإضافة تفسير ميتافيزيقى أو لاهوتى يوضع خلفه.

ومع ذلك يبقى حقيقيًا أن إنسان عصر التقنية مستثار إلى الكشف بكيفية بارزة، وهذا الكشف يتعلق فى البداية بالطبيعة كخزان رئيسى لرصيد الطاقة، ولهذا يتبدى السلوك المستحضِر للإنسان قبل كل شىء فى قيام علم الطبيعة الدقيق الحديث، إن نمط تمثل هذا العلم يلاحق الطبيعة كحصيلة لقوى قابلة للحساب. ليست الفيزياء الحديثة فيزياء تجريبية لأنها تستعمل أجهزة فى مساءلة الطبيعة، بل بالعكس: نظرًا لأن الفيزياء، وبالضبط كنظرية محضة، توقف الطبيعة لأن تقدم ذاتها كحصيلة من القوى القابلة مسبقًا للحساب، فإنه يتم استحضار التجريب، وذلك للاستخبار عما إذا كانت

الطبيعة التى تم إيقافها بهذا الشكل ستعلن عن ذاتها، وعن الكيفية التى ستعلن بها عن ذاتها.

لكن علم الطبيعة الرياضى قد نشأ قبل التقنية الحديثة بقرنين من الزمان تقريبًا، فكيف يمكن، والحالة هذه، أن يكون قد وُضع مسبقا من قِبل التقنية الحديثة لخدمتها؟ الوقائع تؤكد العكس. إن التقنية الحديثة لم تعرف انطلاقتها إلا عندما أصبح من الممكن أن ترتكز على علم الطبيعة الدقيق، وتبقى هذه الملاحظة صائبة إذا حسبنا الأمر تأريخيًا، أما إذا فكرنا تاريخيًا فإنها لا تصيب الحقيقى(٢٦).

إن النظرية الفيزيائية الحديثة للطبيعة هى تمهيد لا للتقنية، بل لماهية التقنية الحديثة. فالتجميع المستثير فى الكشف المستحضِر يسود مسبقًا فى الفيزياء، لكنه لا يتبدى فيها على نحو صريح. الفيزياء الحديثة هى طليعة الـ **"Ge-stell"** التى ما تزال مجهولة فى أصلها. ظلت ماهية التقنية مختفية وقتًا طويلاً حتى بعد أن تم اختراع الآلات ذات المحرك وبعد أن أخذت التقنية الكهربائية طريقها والتقنية الذرية مسارها.

إن كل ما هو أساسى **"das Wesende"**(٢٧) عمومًا، وليس فى التقنية الحديثة فقط، يظل دائمًا مختفيًا أطول مدة، ومع ذلك يبقى بالنظر إلى هيمنته ذلك الذى يسبق كل شىء: الأقدم، ذلك ما كان المفكرون الإغريق على علم به عندما قالوا: إن ذلك الذى يكون أسبق من حيث بزوغه المهيمن لا يصبح جليًا لنا نحن البشر إلا فى وقت متأخر، لايتبدى الفجر البدئى للإنسان إلا فى الآخر, لذلك فإن السعى فى مجال التفكير لإمعان النظر بكيفية أكثر بدئية فى ما تم تفكيره بدئيًا ليس هو الإرادة العديمة المعنى لإحياء ما مضى، بل الاستعداد اليقظ للدهشة إزاء ما يقبل علينا انطلاقًا من الفجر المبكر(٢٨).

تكمن بداية علم الطبيعة الحديث حسب الحساب الزمنى التأريخى فى القرن السابع عشر، أما تقنية الآلات ذات المحرك فلم تتطور إلا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ولكن ما هو متأخر بالنسبة للملاحظة التأريخية فالتقنية الحديثة هى الأسبق تاريخيًا بالنظر إلى الماهية التى تسود فيه.

إذا كان على الفيزياء الحديثة أن تتكيف أكثر فأكثر مع وضعية تجعل مجال تمثلها لا يعطى حدسيًا، فإن هذا لم يُمْلَ عليها من قِبل لجنة ما من الباحثين، إنه مستثار من

قبل هيمنة الـ "Ge-stell" الذى يفرض إمكانية استحضار الطبيعة كرصيد. لهذا فإن الفيزياء، رغم تخليها عن التمثل المتجه صوب الموضوعات الذى كان إلى وقت قصير هو وحده حاسمًا، لا يمكن أن تتخلى أبدًا عن أمر واحد هو أن تعلن الطبيعة عن ذاتها بكيفية ما يمكن ضبطها حسابيًا وأن تبقى قابلة للاستحضار كنظام من المعلومات. وهذا النظام يتحدد انطلاقًا من سببية عرفت تغيرًا آخر، فهى لا تتخذ اليوم طابع ترك الوصول المميز للإخراج ولا شكل السبب الفاعل "causa efficiens" أو حتى السبب الصورى "causa formalis" ، يظهر أن السببية تنكمش لتصير إعلانًا مستثارًا لأرصدة يجب تأمينها بكيفية متآنية أو متعاقبة، ويوازى ذلك مسلسل التكيف المتزايد الذى وصفته محاضرة هايزنبرج بكيفية أخاذة. (فـ. هايزنبرج W. Heisenberg، "صورة الطبيعة فى الفيزياء الحالية"، ضمن: "الفنون فى عصر التقنية"، ميونيخ ١٩٥٤، ص ٤٣ وما يليها)[٢٩].

نظرًا لأن ماهية التقنية الحديثة تقوم فى الـ "Ge-stell"، فإنه يجب عليها أن تستخدم علم الطبيعة الدقيق، ومن هنا ينشأ المظهر الخادع الذى يجعل التقنية الحديثة تبدو كما لو كانت تطبيقًا لعلم الطبيعة، وهذا المظهر يمكن أن يبقى قائمًا طالما لم نتساءل بشكل كاف عن مصدر ماهية العلم الحديث ولا عن ماهية التقنية الحديثة.

نسأل عن التقنية لنلقى الضوء على علاقتنا بماهيتها، وتتجلى ماهية التقنية فى ما نسميه الـ Ge-stell ، إلا أن الإشارة إلى ذلك ليست بعد بأية حال الجواب على السؤال عن التقنية، إذا كان الجواب يعنى الاستجابة لماهية ما نسأل عنه.

إلى أين سنصل إذا تقدمنا خطوة جديدة فى تأمل ما هو الـ Ge- stell ذاته بما هو كذلك؟ إنه ليس شيئًا تقنيًا، وليس شيئًا من نوع الآلات، إنه الكيفية التى ينكشف بها الواقعى كرصيد. ونسأل من جديد: هل يحدث هذا الانكشاف فيما وراء كل فاعلية بشرية؟ لا، ولكنه أيضًا لا يحدث **فى** الإنسان وحده ولا يحدث بكيفية حاسمة **بواسطته**.

الـ "Ge-stell" هو مجمِّع ذلك الإيقاف الذى يوقف الإنسان لأن يكشف الواقعى بكيفية الاستحضار كرصيد، ويقوم الإنسان من حيث هو مستثار على هذا النحو فى

مجال ماهية[٣٠] الـ "Ge-stell" ، ولا يمكن أن يدخل الإنسان لاحقًا فى علاقة مع هذا المجال، لهذا فإن السؤال عن كيف ينبغى أن نصل إلى علاقة مع ماهية التقنية يأتى فى هذه الصورة دائما بعد فوات الأوان. لكن السؤال: هل نَخبر أنفسَنا صراحة بصفتنا أولئك الذين تكون حركاتهم وسكناتهم مستثارة دائمًا، تارة بكيفية جلية وتارة بكيفية مستترة، من قبل الـ "Ge-stell"، لا يأتى أبدا بعد فوات الأوان، وقبل كل شىء لا يأتى أبدًا السؤال: هل وكيف نُقبِل صراحة على ذلك الذى فيه يسود الـ "Ge-stell" ذاته، بعد فوات الأوان.

تضع ماهية التقنية الحديثة الإنسان على طريق ذلك الكشف الذى بواسطته يصبح الواقعى فى كل مكان، بكيفية مدركة أقل أو أكثر رصيدًا – وضَع على الطريق – وهذا يعنى فى لغتنا بعَث "schicken" . نسمى ذلك البعْث المجمِّع الذى يضع الإنسان على طريق للكشف القدر "das Geschick" ، انطلاقًا منه تتحدد ماهية كل تاريخ "Geschichte" . هذا الأخير ليس مجرد موضوع للتأريخ ولا مجرد تحقيق للفعل البشرى، فهذا لا يصبح تاريخيًا إلا على أساس انتمائه لقدر ما (راجع: "فى ماهية الحقيقة"، ١٩٣٠، الطبعة الأولى ١٩٤٣، ص ١٦ وما يليها)، إن قدر التمثل الموضِع هو فقط ما يفتح التاريخى كموضوع للتأريخ، أى للعلم ومن هنا يجعل المعادلة الرائجة للتاريخى بالتأريخى ممكنة[٣١].

يبعث الـ "Ge-stell" كاستثارة للاستحضار إلى كيفية للكشف الـ "Ge-stell" هو بعث لقدر مثل كل كيفية للكشف والإخراج، الـ "poíesis"، هو أيضًا قدر بالمعنى المذكور.

يأتى دائمًا لاخفاء الكائن على طريق للكشف، إن قدر الكشف يطبع دائمًا الإنسان، إلا أنه ليس أبدًا قضاءً قسريًا، ذلك أن الإنسان لا يصبح حرًا إلا من حيث إنه يندرج فى مجال القدر ويصبح بذلك مصغيًا لا تابعًا[٣٢].

لا تتعلق ماهية الحرية أصليًا بالإرادة ولا بسببية الإرادة البشرية فحسب.

تدير الحرية المجال الحر بمعنى المجال المنفرج – أى المنكشف – حيث إن حدوث الكشف – أى الحقيقة – هو ما ترتبط معه الحرية بأمتن وأعمق قرابة، وكل كشف

يندرج فى احتضان وإخفاء، لكن ما هو مختف وما يختفى دائمًا هو المحرر، وهو السر، وكل كشف يأتى من الحر، يتجه إليه ويقود إليه(٣٣)، إن حرية الحر لا تكمن فى عدم الخضوع لأى قيد ولا فى التقيد بقوانين خالصة، فالحرية هى الانفراج المختفى الذى يرفرف فى انفراجه ذلك الحجاب الذى يستر الأساسى "das Wesende" فى كل حقيقة ويُظهر الحجابَ ذاته بصفته ساترًا، والحرية هى مجال القدر الذى يضع كل مرة كيفية للكشف على الطريق.

تقوم ماهية التقنية الحديثة فى الـ "Ge-stell" . وهذا ينتمى لقدر الكشف، فهذه الجمل تقول شيئًا مغايرًا للحديث الذى يتردد بكثرة والذى مفاده أن التقنية هى قدر عصرنا حيث يعنى القدر المسار المحتم الذى لا محيد عنه(٣٤).

لكن عندما نتأمل ماهية التقنية فإننا نخبر الـ "Ge-stell" كقدر للكشف، وهكذا نقيم فى المجال الحر للقدر الذى لا يسجننا بتاتًا فى إكراه غامض على مزاولةِ التقنية بلا تبصر أو، وهو ما لا يختلف عن ذلك، التمردِ عليها تمردَ من لا حيلة له ولعنها كرجس من عمل الشيطان، وعلى العكس من ذلك: عندما ننفتح قصدا **لماهية** التقنية نجد فجأة أنفسنا وقد استحوذ علينا نداءً محرِّرًا(٣٥).

تقوم ماهية التقنية فى الـ "Ge-stell" الذى تنتمى هيمنته للقدر، ونظرًا لأن هذا يضع الإنسان كل مرة على طريق للكشف، فإن الإنسان يسير بذلك خلال الطريق دون انقطاع على حافة إمكانية أن يتعقب ويزاول فقط ما ينكشف فى الاستحضار وأن يستمد منه كل مقاييسه، وبذلك تنغلق الإمكانية الأخرى التى تتمثل فى أن يُقبل الإنسان بالأولى وأكثر ودائمًا بكيفية أكثر بدئية على ماهية المجال اللامختفى ولاخفائه لكى يَخبر ماهيته التى تتمثل فى أنه ينتمى إلى الكشف من حيث إن الكشف يحتاج إليه.

بين هاتين الإمكانيتين يكون الإنسان انطلاقًا من القدر معرضًا للخطر، إن قدر الكشف بصفته كذلك هو فى كل كيفياته، **وبذلك ضرورة وخطر**.

مهما كانت الكيفية التى يسود بها قدر الكشف، فإن اللاخفاء الذى يتبدى فيه كل ما هو كائن يتضمن خطر أن يخطئ الإنسان بصدد المجال اللامختفى ويسىء تأويله. وهكذا، فعندما يتجلى كل ما هو حاضر فى ضوء علاقة السبب والنتيجة، يمكن أن يفقد الإله ذاته فى تصورنا كل قدسيته وسموه وسر ابتعاده، فى ضوء السببية يمكن أن

ينزل الإله إلى مرتبة سبب، بمعنى السبب الفاعل "causa efficiens" . ثم يصبح حتى داخل اللاهوت إله الفلاسفة، أى أولئك الذين يحددون اللامختفى والمختفى حسب سببية الصنع دون أن يتأملوا خلال ذلك أبداً مصدر ماهية هذه السببية.

وبالمثل يمكن أن يسمح اللاخفاء الذى بمقتضاه تقدم الطبيعة ذاتها كحصيلة لقوى قابلة للحساب بملاحظات صائبة، لكن من خلال هذه النجاحات ذاتها يبقى الخطر قائماً فى أن ينسحب الحقيقى من كل ما هو صائب.

إن قدر الكشف فى ذاته ليس مجرد خطر بين الأخطار، بل هو "الـ" خطر.

أما إذا ساد القدر فى كيفية الـ "Ge-stell"، فإنه يكون الخطر الأقصى. وهذا يظهر لنا من زاويتين، عندما لا يبقى اللامختفى يهم الإنسان حتى كموضوع، بل فقط كرصيد، وعندما لا يكون الإنسان داخل اللامختفى الذى لم يبق موضوعاً إلا كمستحضر للرصيد، ـ يسير الإنسان على الحافة القصوى للهاوية، أى إلى حيث ينبغى أن يؤخذ هو كذلك كمجرد رصيد، ورغم ذلك يتعاظم الإنسان، وهو مهدد على هذا النحو، معتبراً ذاته سيد الأرض، ومن هنا ينتشر الاعتقاد الخادع بأن كل ما يظهر يوجد فقط من حيث هو صنيعة للإنسان، وهذا الاعتقاد يسفر عن مظهر خادع أخير يبدو حسبه كما لو أن الإنسان أصبح يصادف فى أى مكان إلا ذاته، ولقد أشار "هايزنبرج"، مع كامل الحق، إلى أن الواقعى يجب أن يتبدى للإنسان على هذا النحو.(المرجع السابق، ص ٦٠ وما يليها). **إلا أن الإنسان فى الحقيقة لم يبق اليوم يصادف ذاته – أى ماهيته – فى أى مكان**. إن الإنسان تابع بكيفية تامة لاستثارة الـ "Ge-stell" إلى حد أنه لا يدركه كنداء، ولا يرى ذاته بصفته من يوجَّه له هذا النداء، وبذلك لايسمع كل كيفية تبين له أنه يوجد انطلاقاً من ماهيته متخارجاً فى مجال نداء موجَّه له ولذلك لا **يمكن أبداً** أن يصادف ذاته فقط[٣٦].

لكن الـ "Ge-stell" لا يعرض الإنسان فقط فى علاقته بذاته وبكل ما هو كائن إلى الخطر، إنه كقدر يوجه إلى الكشف بطريقة الاستحضار، حيثما يسيطر هذا الأخير يقصى كل إمكانية أخرى للكشف، ويخفى الـ "Ge-stell" قبل كل شىء ذلك الكشف الذى له طابع الـ "poíesis"، والذى يجعل الحاضرَ يتقدم إلى الظهور، وبالمقارنة مع ذلك

يدفع الإيقـاف المستثير إلى علاقـة مـع ما هو كائن تسير فى اتجـاه معـاكس، وحيثما يسود الـ "Ge-stell"، يطبع توجيـه الرصيد وتأمينه كل كشف، إنـهما لا يتركـان حتى سمتهما الأساسية الخاصة، أى هذا الكشف بما هو كذلك، تتبدى للعيان.

وهكذا فإن الـ "Ge-stell" المستثير لا يخفى فقط كيفية سابقة للكشف أى الإخراج، بل إنه يخفى الكشف بما هو كذلك ويخفى معه ذلك الذى يحدث فيه اللاخفاء، أى الحقيقة.

يحجب الـ "Ge-stell" لمعان الحقيقة وسيادتها، وبذلك يكون القدر الذى يبعث إلى الاستحضار هو الخطر الأقصى، وليس الخطير هو التقنية، فليست هناك قوة شيطانية للتقنية، ولكن هناك فى مقابل ذلك سر ماهيتها، وماهية التقنية كقدر للكشف هى الخطر. ربما تصبح الدلالة الجديدة لكلمة "Ge-stell" أكثر ألفة شيئًا ما بالنسبة لنا عندما نفهم الـ "Ge-stell" بمعنى القدر "Geschick" والخطر "Gefahr" .

لا يأتى تهديد الإنسان فقط من آلات التقنية وأجهزتها التى يمكن أن تكون لها عواقب فتاكة، إن التهديد الحق قد لحق سلفـًا الإنسان فى ماهيته، إن سيطرة الـ "Ge-stell" تهدد بإمكانية أن يمتنع على الإنسان الولوج إلى كشف أكثر أصلية وبالتالى إلى تجربة نداء حقيقة أكثر بدئية.

وهكذا فعندما يسود الـ "Ge-stell" يكون هناك **خطر** بالمعنى الأقصى.

"لكن حيثما يكون الخطر،

ينمو المنقذ أيضًا".

لنتأمل كلمة "هولدرلين" بعناية، ما معنى "أنقذ"؟ نعتقد فى العادة أن هذه الكلمة تعنى فقط: التقط ما يتهدده التلف من أجل تأمين استمراره كما هو حتى الآن، ولكن "أنقذ" تقول أكثر من ذلك، و"أنقذ" تعنى: أرجع الشىء إلى ماهيته حتى يتم بذلك جلب الماهية إلى لمعانها الحق، وإذا كانت ماهية التقنية، الـ "Ge-stell"، هى الخطر الأقصى، وإذا كانت فى الوقت نفسه كلمة هولدرلين تقول شيئًا حقيقيًا، فإن سيطرة الـ "Ge-

"stell" لا يمكن أن تنحصر فقط فى حجب كل سطوع للكشف وكل لمعان للحقيقة، بل ينبغى بالأحرى أن تحتضن ماهيةُ التقنية نموَ المنقذ فى ذاتها. فهل يمكن لنظرة كافية إلى ما هو الـ Ge-stell كقدر للكشف أن تجعل المنقذ يلمع فى بزوغه؟

كيف ينمو المنقذ أيضًا حيث يكون الخطر؟ هناك حيث ينمو شىء ما يتجذر ومن هناك يترعرع. والأمران معًا يحدثان فى خفاء وسكون وفى أوانهما، لكن لا يحق لنا بالضبط، حسب كلمة الشاعر، أن نأمل إمكانية الإمساك بالمنقذ، هناك حيث يوجد الخطر، مباشرة ودون تهيىء، لهذا يجب علينا الآن قبل كل شىء أن نتأمل كيف يتجذر المنقذ، وبأعمق ما يمكن، فى الخطر الأقصى، فى سيادة الـ "Ge-stell"، وكيف يترعرع انطلاقًا منه، ولكى نتأمل ذلك من الضرورى أن نقوم، فى خطوة أخيرة لطريقنا، بالنظر إلى الخطر بعين أكثر صفاء، وبناء على ذلك يجب علينا أن نسأل مرة أخرى عن التقنية. ذلك أن المنقذ يتجذر ويترعرع، حسب ما قيل، فى ماهيتها.

لكن كيف يمكن أن نلمح المنقذ فى ماهية التقنية طالما لم نتساءل بأى معنى "للماهية" بالضبط يكون الـ "Ge-stell" ماهية التقنية؟

أخذنا كلمة "ماهية" لحد الآن فى دلالتها المتداولة. تعنى "الماهية" فى اللغة الفلسفية المدرسية ماذا يكون شىء ما، باللاتينية: "quid" . الـ "quidditas"(٣٧) تعطى الجواب على السؤال عن الماهية. إن ما يوجد مثلاً فى كل أنواع الشجر: البلوط، والصنوبر، والبتولا، الزان هو الطابع الشجرى نفسه، وتندرج تحت هذا الأخير بصفته الجنس العام، "ما هو كلى "universale"، جميعُ الأشجار الواقعية والممكنة، فهل ماهية التقنية، الـ "Ge-stell"، هى الجنس المشترك بين كل ما هو تقنى؟ لو كان ذلك صحيحًا لكان المحرك الأسطوانى البخارى "Ge-stell"، وكذلك محطة البث الإذاعى وجهاز تحطيم نواة الذرة، ولكن كلمة "Gestell" لا تعنى هنا أداة ولا أى نوع من الأجهزة. كما أنها لا تعنى المفهوم الكلى لهذه العناصر، وليست الآلات والأجهزة، وليس الرجل أمام لوحة التحكم والمهندس فى مكتب البناء حالات وأنواعًا من الـ "Ge-stell" ، كل ذلك ينتمى حسب كيفيته إما كقطعة مكونة، كرصيد، كمستحضِر إلى الـ "Ge- stell"، لكن هذا

ليس أبدا ماهية التقنية بمعنى الجنس[٣٨]. الـ "Ge-stell" هو كيفية قدرية للكشف، وبالضبط للكشف المستثير. الكشف المخرِج، الـ "poíesis"، هو أيضًا كيفية قدرية، ولكن هاتين الكيفيتين ليستا نوعين قائمين بجانب بعضهما يندرجان تحت مفهوم الكشف، حيث إن الكشف هو ذلك القدر الذى يتوزع كل مرة، وعلى حين غرة، بكيفية لا يمكن لأى تفكير أن يفسرها، إلى الكشف المخرِج والكشف المستثير، والذى يوجه ذاته للإنسان، ويكمن أصل الكشف المستثير كقدر فى الكشف المخرِج. لكن فى الوقت نفسه يحجب الـ "Ge-stell" بكيفية قدرية الـ "poíesis" .

هكذا فإن الـ "Ge-stell" كقدر للكشف هو ماهية التقنية، لكنه ليس بتاتا ماهية بمعنى الجنس والـ "essentia" . وعندما ننتبه لهذا الأمر تنتابنا الدهشة: التقنية هى ما يتطلب منا أن نفكر ما يُفهم عادة من كلمة "ماهية "Wesen" فى معنى آخر. لكن فى أى معنى؟

عندما نقول "Hauswesen" : ماهية البيت"، "Staatswesen" : ماهية الدولة"[٣٩]، فإننا لا نعنى جنسا عاما، بل الكيفية التى بها ينتشر البيت والدولة وبها يسيَّران، يتطوران وينحلان. إنها الكيفية التى بها يحدثان "wesen" . فى مقطوعة شعرية بعنوان "شبح على شارع الكاندرا" كان جوته يحبها بشكل خاص، يستعمل ى. ب. هيبل J. P. Hebel الكلمة القديمة "die Weserei" ، وتعنى دار البلدية من حيث إن حياة الجماعة تتجمع هناك وأن وجود القرية يبقى قائما هناك، أى يحدث west هناك من الفعل we-sen ينحدر الاسم "Wesen" ، كلمة "wesen" مفهومة كفعل هى مثل كلمة "währen" : دام"[٤٠]؛ ليس فقط من حيث الدلالة، بل كذلك فى تكوينها الصوتى. وسبق أن فكر سقراط وأفلاطون الماهية الخاصة بشىء ما بصفتها ما هو أساسى "das Wesende" بمعنى ما يدوم، إلا أنهما يفكران ما يدوم بمعنى ما يبقى دائمًا (aeí on : الخالد) ويعتبران أن ما يبقى دائمًا هو ما يظل قائمًا رغم كل ما يقع، إنهما يكتشفان ما يبقى فى الهيئة (eídos، idéa)، مثلاً فى مثال "البيت".

فيه يتبدى كل ما هو من هذا النوع. أما البيوت المفردة الواقعية والممكنة فهى أشكال متنوعة، متغيره وزائلة، للمثال وهى تنتمى إلى ما لا يدوم.

لكن لا يمكن أبداً أن نبرر بأية كيفية أن ما يدوم ينبغى أن يقوم فقط فى ما يفكره أفلاطون كـ **idéa**، وأرسطو كـ **"to ti en eínai"** (ما يكونه كل شىء مسبقًا) وما تفكره الميتافيزيقا فى تأويلاتها المتنوعة كـ **"essentia"** .

كل ما هو أساسى **"das Wesende"**(٤١) يدوم. ولكن هل ما يدوم هو فقط ما يبقى دائمًا؟ هل تدوم ماهية التقنية بمعنى البقاء الدائم لفكرة تحلق فوق كل ما هو تقنى، الأمر الذى ينشأ انطلاقًا منه الاعتقاد بأن اسم "التقنية" يدل على تجريد أسطورى؟ لايمكن أن نتبين ماهية التقنية إلا انطلاقًا من ذلك البقاء الدائم **"Fortwähren"** الذى يحدث فيه الـ **"Ge-stell"** كقدر للكشف. استعمل جوته مرة ("قرابات اختيارية"، القسم٢، الفصل ١٠، أقصوصة "أطفال الجيران العجيبون") عوض "**fortwähren**" : بقى دائمًا" الكلمة المليئة بالسر "**fortgewähren**" : استمر فى المنح". تسمع أذنه هنا "**fortwähren**" : وبقى دائمًا" و" **fortgewähren**" : استمر فى المنح" فى انسجام غير معبر عنه. لكن إذا تأملنا الآن بإمعان أكثر مما قمنا به لحد الآن فى ما الذى يدوم بالضبط وربما وحده، فإنه يحق لنا أن نقول: **إن الممنوح هو فقط ما يدوم، وما يدوم بدئيًا انطلاقًا من الفجر المبكر هو المانح.**

إن الـ **Ge-stell** بصفته الأساسى **"das Wesende"** فى التقنية هو ما يدوم، ولكن هل يسود كمانح؟ إن السؤال وحده يبدو كخطأ جلى، ذلك أن الـ **"Ge-stell"** هو حسب كل ما قيل قدر يجمِّع فى الكشف المستثير، والاستثارة هى أبعد ما يكون عن المنح. وهكذا يبدو الأمر طالما لم ننتبه إلى أن الاستثارة إلى استحضار الواقعى كرصيد تبقى دائمًا أيضًا بعثًا يجلب الإنسان إلى طريق للكشف، إن الأساسى **"das Wesende"** فى التقنية يولج، من حيث هو هذا القدر، الإنسانَ إلى ما لا يمكن أن يبتكره هو ذاته من تلقاء ذاته وما لا يمكن أن ينجزه، ذلك أنه لا وجود لإنسان يكون انطلاقًا منه هو وحده إنسانًا فقط(٤٢).

لكن إذا كان هذا القدر، الـ **"Ge-stell"**، هو الخطر الأقصى، ليس فقط بالنسبة لماهية الإنسان، بل لكل كشف من حيث هو كذلك، فهل يحق أن نسمى هذا البعث منحًا؟ بالفعل، وخاصة إذا كان ينبغى أن ينمو المنقذ فى هذا القدر. كل قدر للكشف

يحدث انطلاقًا من المنح وكمنح، ذلك أن هذا الأخير هو ما يعين للإنسان ذلك النصيب من الكشف الذى يحتاج إليه حدوث الانكشاف، إن الإنسان بصفته ما يُحتاج إليه على هذا النحو من منذور لحدوث حيث إن المانح الذى يبعث بهذه الكيفية أو تلك إلى الكشف هو بصفته كذلك المنقذ، ذلك أن هذا يجعل الإنسان يرى المقام الأعلى لماهيته ويلج إليه. إنه يقوم فى رعاية لاخفاءٍ، ومعه قبل ذلك دائمًا خفاء، كلِّ ماهية على هذه الأرض، إنه بالضبط فى الـ "Ge-stell" الذى يهدد بأن يجرف الإنسان إلى الاستحضار بصفته الكيفية الوحيدة المزعومة للكشف والذى يدفع بذلك الإنسان إلى التخلى عن ماهيته الحرة، فى هذا الخطر الأقصى بالضبط يتبدى انتماء الإنسان إلى المانح انتماءً عميقًا لا يمكن تدميره، على أساس أن نبتدئ بنصيبنا الذى يتمثل فى الانتباه لماهية التقنية.

هكذا يحتضن الأساسى "das Wesende" فى التقنية فى ذاته إمكانية بزوغ المنقذ، وذلك على عكس ما يمكن أن نزعم.

لهذا فإن الأمر الحاسم هو أن نتأمل البزوغ ونرعاه بالتفكير فيه. كيف يتم هذا؟ قبل كل شىء آخر بأن نلمح الأساسى "das Wesende" فى التقنية بدل أن نحملق فقط فى ما هو تقنى. طالما تصورنا التقنية كأداة فإننا نبقى متعلقين بإرادة التحكم فيها. بذلك نترك ماهية التقنية جانبًا.

أما إذا سألنا كيف يحدث west الأداتى كنوع من السببية، فإننا سنخبر هذا الأساسى "das Wesende" كقدر للكشف.

وإذا تأملنا أخيرًا أن الأساسى das Wesende فى الماهية يحدث فى المانح الذى يحتاج إلى الإنسان كطرف مشارك فى الكشف، فإنه سيتضح ما يلى:

ماهية التقنية مزدوجة الاتجاه بمعنى عالٍ، وتشير هذه الازدواجية إلى سر كل كشف، أى سر الحقيقة.

من جهة يستثير الـ "Ge-stell" إلى الاستحضار بجنونية، الأمر الذى يحجب كل نظر إلى حدوث الكشف ويعرض بذلك الارتباط بماهية الحقيقة من أساسه إلى الخطر.

ومن جهة أخرى يحدث الـ "Ge-stell" بدوره فى المانح الذى يجعل الإنسان يدوم بصفته ما يحتاج إليه حفظ ماهية الحقيقة، دون أن يخبر ذلك إلى الآن وربما يخبره أكثر مستقبلاً، وهكذا يظهر بزوغ المنقذ.

إن الاستحضار الذى لا يتوقف والمنقذ الذى يتحفظ يمران بمحاذاة بعضهما[٤٣] مثل مدارى نجمين فى حركة النجوم. ولكن مرورهما بمحاذاة بعضهما هو خفاء قربهما.

إذا نظرنا إلى الماهية المزدوجة للتقنية، فإننا سنلمح وضع[٤٤] السر، أى سيره الفلكى.

السؤال عن التقنية هو السؤال عن الوضع الذى يحدث فيه الانكشاف والاختفاء، أى يحدث فيه الأساسى "das Wesende" فى الحقيقة.

لكن ماذا يفيدنا النظر إلى وضع الحقيقة؟ ننظر إلى الخطر ونلمح نمو المنقذ.

بذلك لا يكون قد تم بعدُ إنقاذنا. ولكننا نكون مدعوين إلى أن نأمل فى الضوء النامى للمنقذ، فكيف يمكن أن يحدث ذلك؟ هنا والآن وعلى الأقل بأن نرعى المنقذ فى نموه. وهذا يتضمن أن نحتفظ فى كل وقت بالخطر الأقصى أمام نظرنا.

الأساسى "das Wesende" فى التقنية يهدد الكشف، ويتوعد بإمكانية أن يتبخر كل كشف فى الاستحضار وأن يَعرض كل شىء ذاته فى لاخفاء الرصيد فقط، إن الفعل البشرى لا يمكن أبداً أن يواجه هذا الخطر مباشرة. الإنجاز البشرى لا يمكن أبداً أن يدرأ وحده الخطر، أما التمعن البشرى فيمكن أن يتأمل أن كل منقذ يجب أن يكون من ماهية أعلى مما يتهدده الخطر لكن فى الوقت نفسه فى قرابة معها.

فهل ربما يستطيع كشف ممنوح بكيفية أكثر بدئية أن يحمل المنقذ إلى إشراقه الأول وسط الخطر الذى يختفى فى عصر التقنية أكثر مما يظهر؟

قديماً لم تكن التقنية وحدها تحمل اسم "téchne" . قديماً كان أيضاً ذلك الكشف الذى يُخرج الحقيقة فى وهج ما يلمع يسمى "téchne".

قديما كانت "téchne" تعنى أيضًا إخراج الحقيقى فى الجميل. وكانت "téchne" تعنى أيضًا الإخراج "poíesis" الخاص بالفنون الجميلة.

فى بداية القدر الغربى ارتفعت الفنون فى بلاد الإغريق إلى الذروة العليا للكشف الممنوح لها، إنها حملت إلى اللمعان حضور الآلهة وحوار القدر الإلهى والبشرى. وكان الفن يسمى "téchne" فقط، ولقد كان كشفًا واحدًا متنوعًا، وكان تقيًا "prómos"، أى مندمجًا فى انتشار الحقيقة وصيانتها.

لم تنشأ الفنون عن المقدرة الفنية، ولم تكن الآثار الفنية محط تذوق إستطيقى، لم يكن الفن قطاعًا للإبداع الثقافى(٤٥).

ماذا كان الفن؟ ربما فى أزمنة قصيرة ولكن عليا؟ لماذا كان يحمل الاسم البسيط "téchne" ؟ لأنه كان كشفًا يجلب ويعرض وكان ينتمى بذلك إلى الـ "poíesis" . هذا الاسم أخذه أخيرًا كاسم خاص ذلك الكشف الذى يتخلل كل فن للجميل، الشعر، النظْم(٤٦).

نفس الشاعر الذى سمعنا كلمته:

"لكن حيثما يكون الخطر،
ينمو المنقذ أيضًا."

يقول لنا:

"... ناظمًا يقيم الإنسان على هذه الأرض."

إن النظْم يحمل الحقيقى إلى وهج ما سماه أفلاطون فى "فايدروس" "to ekpha-néstaton" : ما يلمع بالكيفية الأكثر صفاءً. ويحدث النظْم عبر كل فن، كل كشف للأساسى "das Wesende" فى الجميل.

هل ينبغى أن تدعى الفنون الجميلة إلى الكشف الناظم؟ هل ينبغى أن يستحوذ عليها الكشف بكيفية أكثر بدئية حتى ترعى بذلك صراحة نصيبها فى نمو المنقذ وتوقظ وتدشن من جديد النظر فى المانح والثقة فيه ؟

لا أحد يستطيع أن يعرف هل منحت للفن وسط الخطر الأقصى هذه الإمكانية العليا لماهيته، ولكن يمكننا أن ندهش. إزاء ماذا؟ إزاء الإمكانية الأخرى التى بمقتضاها ينشئ جنونى التقنية ذاته فى كل مكان إلى أن تنتشر ذات يوم عبر كل ما هو تقنى ماهيةُ التقنية فى حدوث الحقيقة.

نظراً لأن ماهية التقنية ليست شيئًا تقنيًا، فإن التمعن الأساسى فيها والحوار الحاسم معها يجب أن يجرى فى مجال له قرابة مع ماهية التقنية من ناحية ومع ذلك يختلف عنها اختلافًا جذريًا من ناحية أخرى.

هذا المجال هو الفن، لكن طبعًا فقط عندما لا ينغلق التمعن الفنى بدوره إزاء وضع الحقيقة الذى عنه **نسأل**.

بتساؤلنا نشهد إذن بحالة الضيق التى تتمثل فى أننا من وطأة التقنية لا نعرف ما هو أساسى "das Wesende" فيها، وأننا من وطأة الاستطيقا لم نعد نحفظ أساسى "das Wesende" الفن. لكن كلما كان تأملنا فى ماهية التقنية أكثر تساؤلا، كلما أضحت ماهية الفن أكثر انطواء على السر.

كلما زاد اقترابنا من الخطر تبدأ الطرق إلى المنقذ تلمع بجلاء أكبر، ونصبح أكثر تساؤلاً، ذلك أن التساؤل هو قمة التفكير.

هوامش

(١) يجب أن نتذكر هنا العلاقة بين الحرية والانفتاح، فيكون الإنسان حرًا عندما لا يبقى منغلقًا فى ما هو تقنى وغارقًا فيه، أى عندما ينفتح لماهية التقنية الحديثة بأن يقيم صراحة فى مجال اللاخفاء الذى تحدث فيه وأن ينتبه إلى ما يعلن عن ذاته فى سيطرة ماهيتها، بصدد العلاقة بين الحرية والانفتاح راجع تقديمنا لترجمة "منبع الأثر الفنى".

(٢) "die Wetterfahne" : دوارة الريح. حرفيًا: راية الطقس، وهى صفيحة من المعدن على شكل راية توضع فوق مكان مرتفع (سقف، برج) ويتم الاعتماد عليها لمعرفة اتجاه الريح.

(٣) المهمة المطروحة على الإنسان حسب التصور الأداتى للتقنية هى تطويع التقنية اعتمادًا على الفكر، أى الحرص على توجيهها لخدمة غايات وأهداف نبيلة. تزداد ضرورة هذا التوجيه كلما هددت التقنية بالانفلات من سيطرة الإنسان. يجب أن نلاحظ أن الجملة الأخيرة تنطوى على رنة نقدية، إذ كيف يمكن للتقنية التى هى مجرد وسيلة للتحكم فى الكائن أن تنفلت من سيطرة الإنسان وأن يصبح من الضرورى التحكم فيها هى أيضًا؟

(٤) يحرص "هايدجر" على إيراد الأسباب الأربعة باللغة اللاتينية لكى يشير إلى أن فهمنا لنظرية الأسباب الأربعة خاضع تمامًا للتأويل الذى عرفته هذه النظرية فى الفلسفة المدرسية للعصر الوسيط وليس مستمدًا مباشرة من الفهم الإغريقى الأرسطى للسببية.

(٥) "causa" : سبب، "casus" : حالة. يزعم هايدجر أن هاتين الكلمتين مشتقتان من الفعل اللاتينى "cadere" الذى يعنى: سقط، وقع. بهذا فالـ "causa" أو الـ "casus" هو ما يجعل شيئًا ما يقع، بمعنى يأتى ويكون، على هذه الكيفية أو تلك.

(٦) "das Verschulden" . من الصعب جدا إيجاد ترجمة دقيقة لهذه الكلمة تراعى ما يقصده هايدجر من استعمالها لترجمة الكلمة الإغريقية "aítion" . يعتقد هايدجر أن الفهم السائد للسببية، ليس إغريقيا بل وسطويا على الرغم من أنه ينسب لأرسطو. هذا الفهم الوسطوى يتصور أن السبب هو ما يؤثر، ما يُحدث نتيجة، ولذلك يربطه بالتأثير والإحداث والفعل. يتم فهم السببية الرباعية على ضوء سبب واحد هو السبب الفاعل وبذلك يتم تحريف الفهم الإغريقى للسببية. إن الإغريق حسب هايدجر لم يعرفوا سببًا بهذا المعنى، وحتى ما تعتبره الفلسفة المدرسية سببًا فاعلاً لا يرتبط عند أرسطو بالفعل والتأثير والإحداث، كما أنه لا يوجد له مقابل فى اللغة الأرسطية، أرسطو يطلق عليه مبدأ الحركة أو التغير أى بدايته، ولهذا يرى هايدجر أن لفظ "das Verschulden" هو الذى يعبر عن الفهم الأرسطى للسببية. إن "السبب" بالمعنى الإغريقى ليس هو ما

يحدث أو يفعل وما ينتج أثراً، بل هو ما يكون دائنا بالنسبة لآخر، مسئولا عنه، وما يكون الآخر مدينا له، استعملنا فى الترجمة لفظ الدَّيْن للتعبير عن السببية كما يفهمها أرسطو، بحيث يكون "السبب" مفهوما إغريقيا هو الدائن و"المسبِّب" هو المَدين. وليس خافيًا عنا أن هذه الترجمة مثيرة لسوء الفهم ومعقدة فى الاستعمال.

(٧) تشير كلمة "Verschulden" بالفعل أيضًا إلى الذنب أو الإثم أو كل ما يرتبط بخرق قاعدة أخلاقية أو قانونية، كما تشير إلى التأثير السببى.

(٨) "veranlassen" : تعنى عادة تَسَبب فى شىء معين، أو حمل وبعث على القيام بشىء معين. يريد هايدجر إبعاد كل ما له علاقة بالتأثير والإحداث عن هذه الكلمة، لهذا يؤولها انطلاقا من أجزائها ويكتب "ver-an-lassen"؛ يربط هايدجر an الواردة هنا ب An التى توجد فى بداية Anwesen : الحضور وكذلك فى بداية "Ankunft" : الوصول. وهكذا يصبح معنى هذه الكلمة هو ترك شىء ما يأتى أو يصل إلى مجال الحضور. ترجمنا "vdas Ver-an-lassen بترك الوصول، أى ترك شىء ما يأتى من الخفاء ويصل إلى مجال اللاخفاء.

(٩) "aitía" : صيغة الجمع للكلمة الإغريقية "aítion" التى تعنى السبب.

(١٠) "hervorbringen" : تعنى فى الاستعمال العادى أنتج، أحدث. لإبعاد دلالة التأثير والإحداث عن هذه الكلمة يقرأها هايدجر انطلاقا من أجزائها فيكتب her-vor-bringen ويفهم هذا الفعل بمعنى جلب شيئا من الخفاء إلى اللاخفاء، لهذا ترجمنا هذه الكلمة بالفعل أخرج. الاسم المشتق من هذا الفعل "das Her-vor-bringen " أو "die Her-vor-bringung" يعبر حسب هايدجر عن الدلالة الأصلية للكلمة الإغريقية "poíesis" . لمزيد من التفاصيل راجع ترجمتنا لـ "منبع الأثر الفنى"، الهوامش ٢٦، ٥٩، ٦٠، ١١٠ .

(١١) الـ "epistéme" : العلم والـ "téchne" : التقنية هما، حسب تأويل "هايدجر" للتجربة الإغريقية، نوعان من المعرفة بالمعنى الواسع، أى من الكشف. يكمن الاختلاف بينهما فى كيفية كشفهما وفى طبيعة الكائن الذى يتعلق به كل منهما. الـ epistéme : العلم هو معرفة بالمعنى الصارم ولهذا لا يتعلق إلا بالأبدى اللامتغير مثل الإله والبنيات الرياضية والأجرام السماوية وحركتها الأبدية، فالمعرفة لكى تكون صارمة، أى لكى تكون علما يجب أن يكون ما تعرفه دائما على الكيفية نفسها. أما الـ "téchne" فتتعلق بما يمكن أن يكون أو ألا يكون، أى بما لا يتوفر وجوده على ضرورة ولهذا يمكن أن يكون على هذه الكيفية أو تلك.

(١٢) "wesen" : يحدث. يقرأ هايدجر "das Wesen" : الماهية كمصدر للفعل wesen وذلك لإضفاء طابع الفعل والحدوث عليها. "die Technik west" : التقنية تحدث أى تنتشر، تسود، تتحقق وتكون فاعلة ومؤثرة.

(١٣) "der Wesensbereich der Technik" : مجال ماهية التقنية. عندما نفهم الماهية كحدوث، فإن مجال ماهية التقنية يعنى المجال الذى تحدث فيه التقنية أى تسود وتتحقق وتنتشر.

(١٤) "geschichtlich" : تاريخى؛ "historisch" : تأريخى. يميز "هايدجر" بصرامة بين التاريخ والتأريخ. ويعبر الأول عن نظرة أصلية إلى التاريخ الذى يتم تفكيره انطلاقا من الكون وفهمه كقدر. أما الثانى فينطلق من نظرة علمية – تقنية تفهم التاريخ البشرى كتسلسل للأحداث التى تتعاقب فى الزمان وترتبط فيما بينها بعلاقات التأثير السببى. راجع ترجمتنا لـ "تخطى الميتافيزيقا"، الهامش ٣٢ .

(١٥) يجب الانتباه هنا إلى أن كلمة "bestellen" لها معنيان مختلفان. فهى تعنى زرع أو فلح الحقل كما تعنى استحضر شيئا ما بالمعنى الذى سيرد فى النص فيما بعد (راجع الهامش أدناه رقم ١٨). إن زراعة الحقل أصبحت نوعا آخر من الزراعة، أى أن الزراعة "das Bestellen" أصبحت تتخذ طابع الاستحضار "das Bestellen" .

(١٦) "stellen" : أوقف. يؤكد "هايدجر" عدة مرات أن الإيقاف الذى يسود التقنية الحديثة له طابع الاستثارة، وذلك لكى يميزه عن نوع آخر من الإيقاف تم تفكيره خاصة فى "منبع الأثر الفنى" حسب المعنى الإغريقى لـ thésis : جعل الشىء واقفا، أى معروضا ومنتصبا، حاضرا فى مجال اللاخفاء انطلاقا من الشىء هو ذاته، وهذه النوع من الإيقاف الذى فكره الإغريق يترك الكائن يتبدى ويأتى إلى مجال الحضور انطلاقا من ذاته، إنه إيقاف مخرِج، إيقاف بمعنى الإخراج الذى يجلب الكائن من الخفاء إلى لاخفاء حضوره. أما الإيقاف الذى يسود التقنية الحديثة فيتخذ طابع الاستثارة، إنه إيقاف مستثير يفرض على الكائن، أى يرغمه على، أن يظهر فى شكل محدد. ولهذا يجب فهم الإيقاف الذى يسود التقنية بنفس المعنى الذى نفهم به إيقاف شخص ما، أى بمعنى إلقاء القبض على الكائن، إمساكه، تشديد القبضة عليه وإرغامه على أن يظهر بكيفية محددة سلفًا أى كرصيد من الطاقة، راجع ترجمتنا لـ "منبع الأثر الفنى"، الهامش رقم ١١٣ .

(١٧) "fördern" : هذا الفعل له دلالتان مختلفتان فى اللغة الألمانية، فهو يعنى: استخرج، مثلاً استخرج المعادن أو الثروات الخام من الأرض، كما يعنى: نمَّى. اقترحنا لترجمته الفعل العربى "رفع" الذى يمكن أن يؤدى المعنيين. هكذا يتم رفع المعادن من باطن الأرض بمعنى استخراجها ثم رفع ما تم استخراجه بمعنى تنميته والزيادة فيه.

(١٨) "bestellen" : استحضر شيئا ما، طلب حضور شخص ما أى طلب منه القدوم إليه أو المثول أمامه. ترجمنا هذه الكلمة بالفعل استحضر بالمعنى الذى نقصده عندما نقول استحضر سلعة ما، بمعنى طلب، بل أمر، أعطى الأمر بإحضار هذه السلعة. وهى تتضمن أحيانا معنى التوجيه والاستخدام، فالحرارة تستحضر لإعطاء البخار، أى يؤمر بحضورها وتوجَّه أو تستخدم لإعطاء البخار.

(١٩) ليس المولد الكهربائى مبنيا "gebaut" على النهر، بل إن النهر مبنى ومستهلك تقريبًا "verbaut" فى المولد الكهربائى. النهر مستهلك فى المولد الكهربائى لأن المولد الكهربائى يستخدمه إلى درجة إتلافه فى هذا الاستخدام، أى أن النهر لا يبقى له وجود تقريبا إلا من حيث إنه يزود المولد الكهربائى بالضغط المائى. إن وجوده يصبح بذلك متوقفا على المولد الكهربائى.

(٢٠) تحتوى "Kraftwerk" وكذلك "Kunstwerk" على لفظ "Werk" . لكن هذه اللفظة تعنى فى "Kraftwerk" (المولد الكهربائى، حرفيا معمل الطاقة) المعمل أو المصنع، فى حين أنها تعنى فى "Kunstwerk" (الأثر الفنى) الأثر، وهذا الاختلاف فى دلالة لفظ "Werk" يعود إلى الاختلاف بين فهمين للكون. "Werk" حسب هايدجر هى ترجمة الكلمة الإغريقية "érgon" : الكائن بالفعل. لكن فى حين أن الكائن بالفعل كان يعنى عند قدماء الإغريق الكائن فى حضوره ووقوفه وانتصابه واستقلاله أو قيامه فى ذاته، فقد أصبح يعنى منذ أن انتقل إلى الفلسفة المدرسية الكائن من حيث هو نتيجة لفعل وإحداث، راجع ترجمتنا لـ "تخطى الميتافيزيقا" الهامش رقم ٢١ .

(٢١) "der Bestand" : ينبغى فهم الرصيد حسب هايدجر لا بمعنى المخزون أو الاحتياطى المتوفر من مادة أو سلعة معينة، بل بمعنى أنطولوجى، أى ككيفية لكون الكائن فى عصر سيطرة ماهية التقنية. الرصيد هو نوع اللاخفاء الذى يقوم فيه الكائن الذى يتم إنتاجه تقنيا، هو الكيفية التى ينكشف بها الكائن فى مسلسل الإنتاج التقنى الصناعى. فى هذا المسلسل يقوم الكائن رهن الإشارة من أجل استعماله فى استحضار آخر، هذا الاستحضار لا يحافظ على الكائن، بل يبدده، يتلفه، أى يستهلكه. فى عصر التقنية يصبح الكائن مادة للاستهلاك.

(٢٢) عندما يتخذ الكائن طابع الرصيد لا يبقى قائمًا أمامنًا كموضوع، على الرغم من أن الموضوع يتوقف على تمثل الذات، فإنه يبقى واقفًا أمامها بصفته ما وضعته أو أوقفته الذات قبالتها، أما الرصيد فإنه لا يقوم إلا من أجل أن يُستهلك، أى أن يذوب فى استحضار جديد.

(٢٣) يتميز الإنسان حسب "هايدجر" بأنه الكائن الذى يوجد منفتحًا لانفتاح الكون، لا يمكن أن يحدث اللاخفاء إلا بالنسبة لكائن من هذا النوع؛ لكن كيفية اللاخفاء التى تسود كل مرة ليست من ابتكار الإنسان، بل هى ممنوحة له فى قدر للكون، كما أن مجال اللاخفاء الذى يسمح للكائن بأن يتبدى كموضوع لتمثل الإنسان ليس من وضع الإنسان، فإن المجال الذى يسمح للكائن بأن ينكشف كرصيد ليس هو الآخر من اختلاق الإنسان.

(٢٤) "das Ge-stell" . يستبعد هايدجر الدلالات المتداولة لهذه الكلمة ويستعملها للتعبير عن الوحدة المجمِّعة لكيفيات الإيقاف التى تتخلل التقنية الحديثة. التجميع يدل على وحدة تخترق التنوع، أى تنوع سلوكات الإيقاف المستثير: الاستخراج، التخزين، التحويل، التأمين. ما يجمِّع يحمى ما تم تجميعه فى ماهيته. راجع كذلك ترجمتنا لـ "منبع الأثر الفنى"، الهامش رقم ٧٢ و ١١٣ .

(٢٥) راجع ترجمتنا لـ "منبع الأثر الفنى"، الإضافة والهامش رقم ١١٣ .

(٢٦) بصدد الفرق بين ما هو تاريخى وما هو تأريخى راجع الهامش أعلاه رقم ١٤ .

(٢٧) "das Wesende" : اسم الفاعل من الفعل "wesen" (راجع الهامش رقم ١٢)، ويشير إلى ما يسود، ينتشر، يتحقق فى شىء معين. يستعمل هايدجر هذه الصيغة للتعبير عن الماهية مفهومة كفعل وحدوث لا كحالة ساكنة أو تجريد يحلق فى سماء الكلى، ترجمناها هنا وفيما يلى بـ: الأساسى أو ما هو أساسى، أى ما يشكل ماهية شىء معين مفهومة كحدوث.

(٢٨) ما يشكل ماهية شىء معين بالمعنى الهايدجرى للماهية لا يظهر منذ البداية. إن ما هو أساسى وحاسم وأسبق وما هو محدد لعصر تاريخى ما لا يظهر من البداية، وذلك خلافًا للفهم المتداول للزمن والتاريخ. وهكذا فإن ما يقبل علينا، ما يواجهنا كمستقبل، يأتى إلينا انطلاقًا من الفجر المبكر، انطلاقا من البدء، الذى ليس هو نقطة البداية والذى لا يتجلى منذ البداية. إن البدء الحق يحسم فى الكيفية التى يحدث بها اللاخفاء وبذلك يحدد ما سيقبل علينا أى ما سيأتى إلى الكشف، لأنه فى البدء الحق يتقرر سلفًا فى أى ضوء سينكشف الكائن مستقبلاً. بهذا الصدد راجع ترجمتنا لـ "منبع الأثر الفنى"، المقطع الثالث "الفن والحقيقة"، وكذلك الهامش رقم ١٠٠ .

(٢٩) يحيل هنا "هايدجر" إلى محاضرة ألقاها "هايزنبرج" فى الندوة نفسها التى قدم فيها "هايدجر" محاضرته هاته، ونشرت ضمن مؤلف يضم كل محاضرات الندوة يحمل عنوانها "الفنون فى عصر التقنية".

(٣٠) "der Wesensbereich des Ge-stells" : مجال ماهية الـ "Ge-stell"، أى المجال الذى يحدث فيه الـ "Ge-stell" ويسود ويهيمن. راجع الهامش أعلاه رقم ١٣ .

(٣١) التاريخ بالمعنى الأصلى، أى عندما يفهم انطلاقًا من قدر الكون هو أسبق من التاريخ، إن التأريخ كعلم بالمعنى الحديث للعلم لم يكن ممكنًا إلا على أساس قدر اللاخفاء الذى أصبح فيه الكائن يتجلى كموضوع للتمثل.

(٣٢) "Hörender" و "Höriger" مشتقان معا من الفعل "hören" : سمع، أصغى، أنصت. كلمة "Höriger" تدل على القن أو التابع، أى على من يسمع بمعنى من يطيع ويخضع وينقاد لما يقال له دون أن ينتبه إليه. أما "Hörender" فتدل على من يستمع وينصت ويعمل على فهم ما يوجه إليه. ويكون الإنسان دائما مندرجًا فى مجال القدر وندائه؛ لكن يمكن أن يكون الإنسان تابعا لهذا النداء ومنقادًا له دون أن يتأمله صراحة ويفهمه كنداء للاخفاء الكون. كما يمكن أن يقابل هذا النداء صراحة وأن يأخذه كنداء موجه إليه من قبل اللاخفاء. ويكون الإنسان حرًا عندما يندرج فى مجال القدر بأن ينتبه إلى ندائه ويأخذ هذا النداء كنداء.

(٣٣) كل كشف يأتى من الحر، أى من الخفاء، الكشف لا يلغى الخفاء، بل يحتاج إليه من حيث إنه المصدر الدائم لماهيته. الخفاء حر لأنه يمتنع عن كل تحديد ويرعى سره دون أن يكون تحت نفوذ أحد أو أن يمكن التحكم فيه. كل كشف يتجه إلى الحر ويسير إليه، أى يسير إلى المجال الحر المنفتح للاخفاء الذى فيه يأتى الكائن إلى الظهور. كل كشف يقود إلى الحر، إنه يبعث الإنسان إلى طريق علاقة حرة مع ما هو كائن.

(٣٤) الـ "Ge-stell" كماهية للتقنية له طابع قدرى حسب هايدجر. لكن مع ذلك يميز هايدجر فهمه للقدر عن الفهم الرائج الذى يتصور التقنية كقضاء أو لعنة لا خلاص منها ستؤدى إلى انهيار العالم الحديث.

(٣٥) نكون عادة غارقين فى الكائن وتائهين وسطه إما بأن نستسلم له أو نتمرد عليه، لكننا لا نوجه انتباهنا صراحة للاخفاء الذى يسمح بتجلى الكائن ويحدد تصرفنا إزاءه. فاللاخفاء ذاته يبقى خفيًا عنا. الحرية هى أن نوجه عنايتنا للاخفاء ذاته، أن ننفتح صراحة لمجال اللاخفاء ونتحمله ونضطلع به.

(٣٦) فى عصر التقنية يسود الاعتقاد بأن الإنسان هو سيد الأرض ويبدو كل ما هو كائن كصنيعة للإنسان. حيث إن الإنسان يتعرف على ذاته فى كل ما يوجد حوله، فإنه يعتقد أنه لم يعد يصادف إلا ذاته، أى منتجات عمله وفعله وذكائه. لكن هايدجر يرى أن فى سيادة هذا الوهم تنسحب الماهية الحقيقية للإنسان إلى الحد الأقصى، بحيث إن الإنسان لا يبقى يصادف ماهيته أبدا. نذكر أن هايدجر يفكر ماهية الإنسان كوجود متخارج منفتح لنداء الكون.

(٣٧) اللفظ اللاتينى "quidditas" مشتق من "quid" : ماذا، وهو يعنى الماهية بمعنى الجنس أو المفهوم العام، أى الـ "essentia" .

(٣٨) ليس الـ "Ge-stell" ماهية التقنية بمعنى الـ "essentia" أى الجنس أو المفهوم العام الذى تنضوى تحته كل الأشياء التى لها طابع تقنى مثل الآلات والأجهزة، العامل والمهندس، أساليب العمل والإنتاج والتنظيم التقنى الصناعى.

(٣٩) فرض علينا سياق تأملات هايدجر أن نترجم "Hauswesen" بماهية البيت و "Staatswe-sen" بماهية الدولة، وذلك حتى تتضح العلاقة بين ملاحظات هايدجر التى يبسطها انطلاقا من استكناه هذا

الاستعمال لكلمة "Wesen" وبين معالجته لمفهوم الماهية. والواقع أن – wesen تستعمل فى كثير من الأحيان فى نهاية اسم مركب كما هو الشأن فى المثالين السابقين وفى كثير من الأمثلة الأخرى، فى هذه الحالة تشير "wesen" إلى المجال الذى ينتمى إليه كل ما يتعلق بشىء ما مثل البيت أو الدولة فى المثالين السابقين، ويضم هذا المجال مكونات هذا الشىء ووظيفته، المؤسسات والقواعد التى تؤطره، والكيفية التى يسيَّر بها. تكون الترجمة المناسبة فى هذه الحالة هى النظام، مثلاً نظام البيت، نظام الدولة، النظام الضريبى، النظام التعليمى. وواضح أن "هايدجر" يستثمر هذه الدلالة ليستخلص منها أنه لا يجب فهم الماهية فهما ميتافيزيقيا كما لو كانت تجريداً يحلق فوق الأشياء المشخصة، بل يجب أخذها باعتبار أنها ما يسود ويحدث فى شىء ما، ما يهيمن فيه ويطبعه ويحدده.

(٤٠) يصعب هنا تتبع أفكار هايدجر دون مراعاة الروابط والقرابات اللغوية بين الكلمات التى يبنى عبرها طريقه. الـ "Ge-stell" هو ماهية التقنية بمعنى ما يحدث ويسود فيها. الفعل الألمانى الذى يعبر عن هذا الفهم هو wesen) راجع الهامش رقم ١٢، ٢٧). هذا الفعل قريب من الفعل "währen" الذى يعنى دام أى ظل قائما لمدة معينة، استمر، امتد. إن ما يحدث فى التقنية "das Wesende"، أى ما يشكل ماهيتها بمعنى هايدجر، هو ما يدوم "das Währende". يزعم هايدجر أن سقراط وأفلاطون فهما كذلك الماهية بمعنى ما يدوم، لكنهما فهما ما يدوم "das Währende" بمعنى "das Fortwährende" أى ما يبقى قائما على الدوام. إلا أن هايدجر يرفض هذه المعادلة مشيرا إلى القرابة بين währen و gewähren : منح. وهكذا فإن ما يدوم هو الممنوح، لكن ما يدوم بدئيا هو المانح. إن الـ "Ge- stell" من حيث هو ماهية التقنية بمعنى ما يحدث ويسود فيها "das Wesende" هو ما يدوم فيها "das Währende"، لكن ليس بمعنى ما هو خالد "das Fortwährende" ، بل بمعنى ما هو ممنوح "das Gewährte". لكن المانح بدئيا والذى يدوم بدئيا هو اللاخفاء، هو الكون ذاته. إن الـ "Ge-stell" كماهية للتقنية ممنوح، لأنه يتوقف على المانح الأصلى الذى هو الكون ذاته. لكن الـ Ge-stell كماهية للتقنية هو فى الوقت نفسه مانح، لأنه يضع الإنسان على طريق اللاخفاء، لأنه يستثير الإنسان إلى الكشف المستحضِر، وبذلك يمنحه نصيبه من الكشف الذى لا يمكن أن يحدث الكشف بدونه.

(٤١) "das Wesende" : راجع الهامش أعلاه رقم ١٢، ٢٧ .

(٤٢) لا يوجد الإنسان أولا ثم يبتكر بعد ذلك كيفية اللاخفاء التى يقوم فيها والتى يتبدى فيها الكائن، إنه لا يمكن أن يكون سيداً على اللاخفاء. بل أكثر من ذلك، لا يوجد الإنسان أولا كمجرد إنسان خارج أية كيفية للاخفاء ثم يوضع بعد ذلك على طريق للكشف، بل إنه لا يوجد كإنسان إلا وهو قائم، ومعه الكائن فى كليته الذى يوجد وسطه، فى كيفية قدرية للاخفاء.

(٤٣) الانجرافُ الجنونى إلى الاستحضار وتحفظُ المنقذ يمران بمحاذاة بعضهما، أى دون أن يلتقيا أو دون أن يعبأ أحدهما بالآخر مثل مدارى نجمين فى حركة النجوم، لكن ذلك لا يمنع قربهما الخفى، كما أن مدارات النجوم لا تلتقى ومع ذلك تنتمى إلى نظام فلكى واحد مترابط.

(٤٤) "die Konstellation" : تعنى فى الفلك وضع الكواكب والقمر بالنسبة للشمس ولبعضها البعض، أو وضع مجموعة من النجوم لها مظهر محدد. كما تستعمل خارج ميدان الفلك للإشارة إلى الوضعية العامة

التى تنشأ عن اجتماع أو التقاء حالات وعلاقات خاصة. يستعملها هنا هايدجر للدلالة على الوضع المحدد الذى يكون فيه الخطر والمنقذ إزاء بعضهما بصفتهما ينتميان معا إلى ماهية التقنية، أو الوضع المحدد للانكشاف والاختفاء إزاء بعضهما بصفتهما منتميين إلى ماهية الحقيقة. ترجمناها هنا وفيما يلى بكلمة "وضْع".

(٤٥) يشير هنا "هايدجر" إلى أن الفهم الإغريقى للفن بعيد جدا عن فهم النزعة الذاتية الحديثة له، فهذه ترجع إبداع الأثر الفنى وتلقيه إلى قدرات كامنة فى الذات البشرية (العبقرية، الذوق) وتعتبر الفن قطاعًا للإنتاج الثقافى. راجع بهذا الصدد "منبع الأثر الفنى".

(٤٦) راجع مفهوم النَّظْم "die Dichtung" فى "منبع الأثر الفنى"، المقطع الثالث "الفن والحقيقة".

(٥) البناء والسكن والتفكير

تقديم

تقودنا محاضرة "هايدجر" عن التقنية إلى أن التقنية هى قبل كل شىء كيفية تاريخية لحدوث الحقيقة، أى لانكشاف الكائن، وهذه الكيفية التى تمثل السمة الأساسية لعصرنا تكمن فى استثارة الكائن إلى أن ينكشف كمجرد رصيد يستعمل، أو بالأحرى يستهلك فى الاستحضار، وهذه الكيفية فى الكشف، التى تطبع عصرنا وتخترق كل مجالات حياتنا تؤدى بالأشياء إلى أن تصبح بدون حقيقة، إننا فى عصر سيطرة التقنية لا نبقى أمام أشياء، بل نصبح أمام مواد للاستهلاك توجد تحت الطلب ورهن الإشارة. وسواء تعلق الأمر بالأشياء التى ننتجها نحن أنفسنا أو تلك التى تنمو فى الطبيعة، فإننا لم نعد نعترف فى كون الأشياء بما يمكن أن ينفلت من استعمالنا وأن يحفظ لها أى نوع من الاستقلال إزاء قبضتنا المدبرة، فأشياء الطبيعة لا يتم النظر إليها والتعامل معها إلا كمصدر للطاقة ومورد للمادة الخام. أما الأشياء التى نصنعها نحن أنفسنا فتصبح مجرد أشياء موجهة للاستهلاك الفورى ، إن الفرق بين استعمال الأشياء واستهلاكها يتقلص باستمرار فى المجتمع الحالى الذى يتم فيه التخلص بسرعة من الأشياء المستعملة ورميها، الاستعمال الذى يحافظ على الأشياء يترك محله للاستهلاك المحض الذى يتلفها ويجعلها تتحول عاجلاً أو آجلاً إلى قمامة.

مع سيطرة كيفية الكشف المستثير المستحضر لا تفقد الأشياء فقط حقيقتها، بل يصبح الإنسان ذاته مهدداً بأن يذوب فى هذا الأسلوب من الكشف وأن تضيع ماهيته الأصلية لكى يصبح مجرد مستحضر للرصيد لا يرى فى ذاته هو أيضاً سوى رصيد. إذا كان إيجاد مخرج من هذه الوضعية أمراً مأمولاً وممكناً، فإنه ينبغى أن نتساءل عن إمكانية تجربة أصلية للأشياء لا تبقى فيها الأشياء مجرد مواد للاستعمال والاستهلاك، بل يتبدى فيها استقلالها، قيامها فى ذاتها واستقرارها فى ذاتها، فهل هذه التجربة ممكنة؟

على أن هذا السؤال لا يمكن طرحه فقط بصدد تحليلات هايدجر للتقنية فى فلسفته المتأخرة، بل كذلك بصدد تحليلات "الكون والزمان". فمن المؤكد أن هايدجر لم يطرح هنا مسألة التقنية وكيفيتها فى الكشف، لكن مع ذلك فإن تحليلات "الكون فى العالم" فى هذا المؤلف تقود إلى طرح مشكل موازٍ.

تبين تحليلات "الكون والزمان" أن الأشياء لا تظهر لنا فى البداية كموضوعات حاضرة أمامنا قابلة للإدراك والوصف والتصنيف ، بل كأشياء للاستعمال ، لليد "zuhanden" أو كأداة "Zeug" كما يقول هايدجر. فى الاستعمال اليومى تكون الأشياء مندرجة فى سياق للاستعمال وبذلك لا تثير انتباهنا، لأن التعامل معها له طابع الحركة التى تتجه دائمًا فيما وراء الأداة المستعملة، إن تجربة الحياة اليومية لا تتيح لنا التوقف عند الأشياء، لأن الأشياء والوضعيات التى نتعامل معها تحيل على بعضها البعض، فى كل منها تنفتح إمكانيات لوجودنا ومع تحقيق إمكانية ما تنفتح أمامنا إمكانيات جديدة. خلال متابعة هذه الإمكانيات المتلاحقة يكون من غير الممكن أن نتوقف عند الشىء. وهكذا لا يبدو لنا الشىء إلا على ضوء سياق الاستعمال، أى من حيث هو صالح لتحقيق غرض ما.

لكن إذا كان هذا الأسلوب هو الذى يطبع تعاملنا مع الأشياء فى سياق الحياة اليومية، فهل معنى ذلك أنه الأسلوب الوحيد الممكن لعلاقتنا بالأشياء؟ هل هناك تجربة أصلية يمكن أن تنكشف فيها الأشياء فى استقلالها وقيامها فى ذاتها؟ لا تقدم لنا تحليلات "الكون والزمان" إجابة كافية على هذا السؤال، هذا السؤال الذى يصبح أكثر إلحاحًا على ضوء تحليل "هايدجر" للتقنية الحديثة وكيفيتها فى الكشف، ولكن يمكن أن نجد فى دراسة هايدجر عن "منبع الأثر الفنى" محاولة أولى للإجابة على هذا السؤال.

التجربة الأصلية للشىء هى تلك التى ينفتح فيها العالم الذى ينتمى إليه هذا الشىء ويتجلى كعالم ، وفى الفترة التى هيأ فيها هايدجر "منبع الأثر الفنى" كان يعتبر أن التجربة الأصلية للأشياء التى يحدث فيها انفتاح العالم كعالم تحدث عند لقاء الآثار الفنية، إن الفن كوضع للحقيقة فى الأثر، كحدوث للحقيقة، هو كيفية أصلية لتجربة العالم والأشياء. وقد بيَّن "هايدجر" ذلك بكيفية مشخصة من خلال مثال لوحة "ڤان

جوخ" حذاء الفلاح وخاصة من خلال أثر فنى معمارى ينتمى للفترة الإغريقية هو المعبد.

لكن "هايدجر" لن يتوقف عند هذا الحد، بل إنه سيتكلم فى فلسفته المتأخرة عن إمكانية تجربة أصلية للعالم والأشياء دون استناد إلى الأثر الفنى، وفى هذا الصدد يمكن أن نجد فى محاضرة هايدجر "البناء والسكن والتفكير" التى نقدم فيما يلى ترجمتها وصفًا لهذه التجربة الأصلية للعالم والأشياء، كما أن محاضرة "الشىء" التى قدمها هايدجر قبل ذلك مفيدة جدا فى فهم هذه التجربة الأصلية. يبين هايدجر إمكانية تجربة أصلية للعالم والأشياء فى المحاضرة الأولى انطلاقًا من مثال الجسر وفى المحاضرة الثانية انطلاقًا من مثال الجرة، ولكن من المفيد كذلك لفهم أفكار "هايدجر" استحضار تحليلات "منبع الأثر الفنى". هذه التحليلات، وإن كانت تقف عند تجربة الأثر الفنى، إلا أنها بدون شك هى التى فسحت الطريق لتحليلات هايدجر للعالم والأشياء فى فلسفته المتأخرة. صحيح أن المحاضرتين المذكورتين تحددان العالم بكيفية جديدة، إلا أن "منبع الأثر الفنى" يشكل خطوة حاسمة فى طريق هايدجر نحو هذا التحديد الجديد للعالم، ولذلك ليس من الصدفة أن نجد تقابلات وتناظرات بين تحليلات هايدجر فى "منبع الأثر الفنى" وتحليلاته فى المحاضرتين المذكورتين.

قدم هايدجر محاضرة "البناء السكن التفكير" بمدينة دارمشتات يوم ٥ أغسطس ١٩٥١ فى إطار "حوار "دارمشتات" حول "الإنسان والمكان". نشرت هذه المحاضرة للمرة الأولى سنة ١٩٥٢ مع باقى أعمال هذا الحوار، وبعد ذلك نشرها "هايدجر" ضمن مؤلفه "محاضرات ومقالات" سنة ١٩٥٤ .

ترد الكلمات الثلاث المكونة للعنوان كأفعال فى صيغة المصدر دون أداة التعريف. ما يثير الانتباه فى البداية هو أن "هايدجر" لا يضع فواصل أو حروف عطف بين هذه الكلمات، ربما ليشير إلى أن "البناء والسكن والتفكير" تشكل وحدة، أين تكمن هذه الوحدة؟

ألقيت المحاضرة فى إطار حوار حول "الإنسان والمكان" بعد بضع سنين من الحرب العالمية الثانية والدمار الذى خلفته، وعن هذا الدمار نشأت أزمة فى السكن،

لهذا قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أنه يمكن أن نفهم الوحدة بين البناء والسكن والتفكير انطلاقًا من هذه الأزمة، ذلك أنه لتلافى أزمة السكن يجب بناء مساكن جديدة، فغاية البناء هو السكن والعلاقة التى تربط البناء بالسكن هى علاقة الوسيلة والغاية، أما التفكير فسيكون دوره هو التوفيق بين الوسيلة والغاية، أى البحث عن أنجع الوسائل لتحقيق الغاية المرجوة وعن أفضل الإمكانيات لاستغلال المكان.

يسارع "هايدجر" فى تقديمه الموجز للمحاضرة إلى إبعاد هذا الفهم منبها إلى أن التفكير الذى سيحاوله لن يقدم أفكارا أو قواعد للبناء، بل سيعمل على تحديد السكن والبناء انطلاقا من المجال الأصلى الذى ينتميان إليه، إن محاولة هايدجر لا تهدف فقط إلى تحديد العلاقة بين "البناء والسكن والتفكير" بكيفية جديدة، بل إلى إعادة تحديد كل من "البناء والسكن والتفكير"، إن السكن لا يعنى، كما نعتقد فى العادة، أن نشغل منزلاً أو مسكنًا، والبناء ليس هو تشييد المساكن، كما أن التفكير لا يقصد به هنا التفكير الحاسب المعتمد على العلم والتقنية الذى يسعى إلى السيطرة على الكائن وإخضاعه. لذلك سيتساءل "هايدجر" فى مقطع أول عن معنى السكن، وخلال مسار تأملات هذا المقطع سيتضح أن البناء ليس وسيلة للسكن، بل هو ذاته كيفية للسكن، إنه ينتمى إلى السكن. لذلك سيصبح السؤال عن العلاقة بين السكن والبناء فى المقطع الثانى سؤالاً عن معنى انتماء البناء إلى السكن، وفى نهاية المحاضرة سيورد "هايدجر" إشارة تبين انتماء التفكير إلى السكن وعلاقته بالبناء.

نفهم السكن فى العادة بمعنى شغل مسكن أو منزل ونتصوره كسلوك ضمن سلوكات أخرى يقوم بها الإنسان فى حياته اليومية ، وهذا الفهم للسكن لا يدرك السكن فى ماهيته كما لا يدرك البناء فى علاقته العميقة بالسكن ، إننا نتصور عادة البناء والسكن كفاعليتين منفصلتين ونعتقد أن البناء هو وسيلة لبلوغ غاية هى السكن على خلاف ذلك يدعى "هايدجر" أن البناء ينتمى إلى السكن، بل إنه فى حد ذاته سكن لكن ما الذى يؤسس هذا الادعاء؟ من الذى يرشدنا إلى ماهية شىء ما؟ يجيب هايدجر: اللغة، ويبتدئ "هايدجر" ملاحظاته باستقصاء دلالات كلمتى البناء ثم السكن فى اللغة الألمانية القديمة، ولكن "هايدجر" ينبهنا إلى أنه لا يكفى أن نسجل بصدد كلمة ما الدلالات القديمة التى لم تبق متداولة وأن نحييها من جديد أو أن نستعملها فى

استعمال لغوى جديد، إن مثل هذا العمل لن يؤدى إلى نتيجة، إن المهم على عكس ذلك هو أن ننفذ انطلاقًا من الدلالات السابقة للكلمات ومن تحول هذه الدلالات إلى مجال الأشياء الذى نتكلم عنه، إن المهم هو أن نتأمل المجال الذى يتحرك فيه الشىء الذى تسميه الكلمة، وهكذا فقط تتكلم الكلمة، وبالضبط فى سياق هذه الدلالات التى فيها انتشر الشىء الذى تسميه الكلمة.

ينطلق هايدجر من دلالة اللفظ الذى يقابل فعل "bauen" : بنى فى اللغة الألمانية الفصحى القديمة، وهذا اللفظ buan يعنى: سكن، أقام، بقى، مكث. صحيح أن لفظ "bauen" فقد الآن دلالة السكن، لكن هايدجر يشير إلى أثر مختف لهذه الدلالة فى لفظ "der Nachbar" : الجار، ولكن كيف يتم تصور السكن حسب هذه الدلالة القديمة؟ إن اللفظ القديم الذى يقابل لفظ البناء والذى يحمل دلالة السكن تنتمى له حسب هايدجر عبارة "أنا أكون"، "أنت تكون". "أنا أسكن"، "أنت تسكن" تعنى إذن "أنا أكون"، "أنت تكون". هنا يضع هايدجر يده على نقطة أساسية بالنسبة له، إن اللفظ الألمانى القديم الذى يقابل لفظ البناء والذى يدل على السكن يبين أن السكن ليس سلوكا للإنسان بين سلوكات أخرى كما نعتقد عادة. ليس السكن كيفية لكون الإنسان بين كيفيات أخرى مثل العمل والقراءة واللعب والسفر. إن السكن هو الكيفية التى يكون عليها الإنسان، السكن هو كيفية كون الإنسان. إن الإنسان يكون من حيث إنه يسكن. أن يسكن الإنسان معناه أن يكون على الأرض بصفته فانيا.

اللفظ القديم "buan" ، الذى يقابل اللفظ "bauen" : بنى، يحمل دلالتين ويقول لنا بذلك كيف يسكن الإنسان، أى كيف يكون كفان على الأرض، وهاتان الدلالتان مازال يحملهما اللفظ "bauen" . هذا الفعل يعنى زرع، مثلاً زرع الحقل أو زرع الكروم، وهو يعنى إذن حسب هايدجر أحاط الشىء بالعناية والرعاية، ولكن هذا الفعل يعنى فى الوقت نفسه البناء بالمعنى الضيق أى بمعنى الإنشاء والتشييد والصنع. وهكذا فإن البناء كسكن، أى ككون للإنسان على الأرض ينتشر إلى كيفية البناء الذى يرعى نمو الأشياء التى تبزغ من تلقاء ذاتها، وكيفية البناء الذى يشيد مبانٍ، أى الذى ينتج أشياء مصنوعة مثل السفينة والمعبد والأداة.

يركز "هايدجر" نتائج هذا الاستقصاء في ثلاث نقط تؤكد أن البناء في حقيقته سكن، وبذلك تصبح المهمة المطروحة عليه هي تحديد ماهية السكن، وهنا ينصت "هايدجر" من جديد إلى ما تقوله اللغة في اللفظ الذى يدل على السكن في اللغة الساكسونية واللغة القوطية القديمتين، أن يسكن الإنسان معناه فى هاتين اللغتين أن يكون فى سكينة وأمان وسلام، وأن يكون الإنسان فى سكينة وأمان تعنى أن يكون محميًا من الأضرار والمخاطر، وأن يكون مصونًا ، لكن الصيانة لا تعنى فقط حماية شيء ما من الأضرار والمخاطر، بل أكثر من ذلك ترك هذا الشيء على ماهيته وإعادته إلى ماهيته. السكن يعنى أن يبقى المرء محاطًا بالسكينة في المجال المصون الذى يصون كل شيء في ماهيته. هكذا تكون السمة الأساسية للسكن هى الصيانة، ولكن ما هى الصيانة كسمة لسكن الإنسان؟ تتطلب الإجابة على هذا السؤال تفكيراً أعمق في ماهية السكن .

السكن هو ماهية وجود الإنسان بمعنى إقامة الفانين "على الأرض"، لكن إقامة الفانين "على الأرض" تعنى كذلك "تحت السماء"، وهذان يعنيان "البقاء أمام الإلهيين" "بمعية الآخرين". هناك وحدة أصلية تخترق هذه الأطراف الأربعة وتجعل منها شيئا واحدا .

الأرض هى ما يحمل ويحتضن، ما ينتشر في أشكال مختلفة، ما يحمى كل ما يبزغ ويتفتح. أما السماء فهى مجرى النجوم والأفلاك، الضوء والعتمة، لطف الطقس وقسوته.

ليست الأرض والسماء كائنين - بل جهتين - لكن ليس بالمعنى المكانى وليست الأرض هى ما يوجد تحت أرجلنا والسماء ليست هى ما يوجد فوق رءوسنا، فالسماء والأرض جهتان بمعنى أنهما البعدان المتقابلان للظهور، أى الكيفيتان اللتان يحدث بهما العالم كنزاع بين الانغلاق والانفتاح، بين الانكشاف والاختفاء، إنهما حدثان. فالأرض تعبر أساسًا عن حدوث الانغلاق أو الاختفاء كسمة أساسية للاخفاء، لكن الأرض هى في الوقت نفسه ما يحتضن بزوغ كل ما يبزغ، وهى ذاتها تبزغ وتتبدى فى انغلاقها داخل المجال المفتوح، أما السمة الأساسية الأخرى للاخفاء، والانكشاف

أو الانفتاح فتصان أساساً من خلال السماء التى ترتفع فوق الأرض وترفعها بذلك إلى المجال المفتوح، لكنها فى الوقت نفسه تنفلت وتنغلق إزاء كل محاولة للتحكم فيها وإخضاعها. وعلاقة الأرض والسماء هى علاقة نزاع، لكن النزاع هو تلازم المتنازعين بحيث لا يمكن أن يكون أحدهما بدون الآخر.

الإقامة "على الأرض" "تحت السماء" هى إقامة أمام الإلهيين، رسل الألوهية الذين يحملون الإيماءات، وفى الوقت نفسه "بمعية الآخرين" الذين يسميهم "هايدجر" الفانين.

تشكل هذه الأطراف الأربعة وحدة بسيطة لا يمكن إرجاعها إلى أصل أسبق منها ، كما أنه لا يمكن اعتبار أحد الأطراف مركزها، ويطلق "هايدجر" على الوحدة البسيطة لهذه الأطراف **"das Geviert"** : الرباعى ، والرباعى هو الاسم الذى يدل على العالم فى فلسفة "هايدجر" المتأخرة، ولكن لا يجب أن نغفل أن بذور هذا التصور للعالم توجد فى كتابات سابقة "لهايدجر" وأن تحليلات "منبع الأثر الفنى" تشكل خطوة حاسمة فى طريق "هايدجر" إلى تحديد العالم كرباعى، إلا أن هذا المفهوم للعالم كرباعى لم يفهمه "هايدجر" بكيفية نسقية ومنسجمة إلا فى هذه الفترة.

ما موقع الإنسان فى هذا التحديد للعالم؟ قبل كل شىء لا يجب أن ننسى أن العالم لا يحدث إلا بالنسبة للإنسان، لكن ليس بمعنى أن العالم موضوع للإنسان. إن هايدجر حاول أن يفكر العالم منذ "الكون والزمان" خارج ثنائية الذات والموضوع. فليس العالم موضوعاً، كما أنه ليس وعاء يضم كل الموضوعات، إن تحديد العالم بهذه الكيفية يعنى ببساطة أن الإنسان لا ينتمى للعالم بكيفية أصلية، فى حين أن التحديد الأساسى للكينونة منذ "الكون والزمان" هو أنها "كون فى العالم"، لذا لا يجب أن نفاجأ بأن "هايدجر" لا يضع الإنسان قبالة الرباعى، بل يعتبره طرفاً ينتمى للرباعى – للعالم ، لكن يجب أن ننبه كذلك إلى أن "هايدجر" لا يحدد الإنسان هنا كما اعتاد التقليد الفلسفى كحيوان عاقل، إن الاسم الذى يتخذه الإنسان هنا هو الفانى.

تجدر الإشارة فى هذا السياق إلى أن هايدجر فى "الكون والزمان" يحدد الإنسان ككون للموت، لكن الموت لا يفهم هنا كحد ينتهى عنده وجود الإنسان، بل إن الموت ينتمى إلى كون الإنسان طالما كان موجوداً، لأن إمكانية الموت تنتمى فى كل حين إلى

الإنسان ككون ممكن، ولكن فى الوجود الزائف يتم تجنب إمكانية الموت والهرب منها إلى ضجيج الحياة اليومية وصخب مهامها المتلاحقة، أما الوجود الأصلى فيأخذ هذه الإمكانية مأخذ الجد، إنه يتقبل الكون المميز للإنسان ويتحمله، ولا يعنى تحمل الموت التركيز على الموت، انتظاره والتخلى عن إمكانيات الوجود اليومى، وبالعكس، إن تقبل الموت وتحمله يحث الإنسان على أن يستجمع ذاته ويفهم وجوده ككون ممكن، وبذلك فإن إمكانيات الوجود اليومى المرتبطة بوضعيات محددة لا تفقد أهميتها، بل إنها تكتسب دلالة مضاعفة، لأنه بذلك يتم إدراكها كإمكانيات، إن الإنسان وحده يموت، أما الكائنات الأخرى فتنتهى، أن يموت الإنسان معناه أن يستطيع الموت كموت، أن يتعامل مع الموت فى ماهيته، إذا كان "هايدجر" يسمى فى الفترة التى هيأ فيها محاضرته الفانين بهذا الاسم، فذلك ليس لأن حياتهم الأرضية تنتهى، بل لأنهم يستطيعون الموت كموت، إن أولئك الذين يستطيعون الموت كموت هم وحدهم الفانون بالمعنى الكامل للكلمة. لكن لماذا يتخذ الموت عند "هايدجر" هذه المكانة؟

يحدد "هايدجر" الإنسان ككينونة **"Dasein"** ، أى بصفته المحل الذى ينفتح فيه الكون. نستخلص من محاضرة هايدجر "ما الميتافيزيقا؟" لسنة ١٩٢٩ أن الإنسان لا يفهم الكون إلا بفضل ما هو آخر بالنسبة للكائن، أى بفضل العدم الذى يتبدى لنا فى تجربة القلق، حيث نستشعر أن وجودنا مهدد من قِبل الإمكانية القصوى التى هى الموت، وفى القلق ينفلت منا الكائن إلى العدم، وهذا الانفلات يسحب من وجودنا كل سند، إن العدم يحيلنا إلى الكائن فى انفلاته أو يجعلنا نرى الكائن فى انفلاته وبذلك يكشف لنا الكائن بصفته الآخر بالنسبة للعدم، القلق يعلم الكينونة أن تندهش من أن الكائن كائن وليس عدمًا، وبمقتضى تعرضها للعدم وإقامتها فيه تفهم الكينونة الكون، لأن العدم ينتمى وبكيفية أصلية إلى ماهية الكون.

هذه العلاقة بين الموت والعدم والكون تبقى قائمة فى فلسفة "هايدجر" المتأخرة ، إن الموت كما يقول "هايدجر" فى محاضرة "الشىء" هو الدولاب الذى يصان فيه العدم، هو دولاب ما ليس أبداً مجرد كائن وما هو مع ذلك يحدث، يحدث بصفته الكون ذاته، فالموت كدولاب للعدم يحتضن الكون ذاته فى حدوثه؛ الموت كدولاب للعدم هو حضن الكون. إن العدم يسحب منا الأشياء، لكن يبقى خلال ذلك غير مرئى، خفيًا، وهذا ليس

شيئًا آخر سوى الانسحاب الذى يسحب ذاته إلى الخفاء، وهذا الانسحاب ينتمى أساسًا إلى ماهية الكون الذى لا يمكن أن يحدث فى حقيقته بدونه.

إن الإنسان بفضل تعرضه للموت يكون مفتوحًا لتجربة الانسحاب والاختفاء، وبناء على ذلك يستطيع أن يفهم الكون وأن ينفتح له. إن الإنسان كفانٍ يحتضن ماهية الكون، إنه الحضن الأعلى لحقيقة الكون ذاته، ذلك الحضن الذى يحتضن فى ذاته خفاء ماهية الكون، فالموت هو دولاب العدم، أى الانسحاب الذى يحدث كسر لماهية الكون.

ينتمى الفانون للرباعى، إنهم يكونون فى الرباعى من حيث إنهم يسكنون، إذا كانت السمة الأساسية للسكن كما اتضح سابقًا هى الصيانة، فهذا يعنى أن الفانين يسكنون من حيث إنهم يصونون الرباعى فى ماهيته، وتبعًا لذلك تتخذ الصيانة أربعة أشكال: إنقاذ الأرض واستقبال السماء وانتظار الإلهيين وقيادة الفانين إلى ماهية الموت. لكن صيانة الرباعى تقتضى وضعه فى مأمن، فأين يحفظ الفانون ماهية الرباعى؟ إن السكن هو دائمًا، فضلاً عن كونه إقامة على الأرض تحت السماء أمام الإلهيين، مع الفانين، أيضًا إقامة عند الأشياء، السكن يصون الرباعى بأن يجلب ماهيته إلى الأشياء، إن السكن كحفظ للرباعى فى الأشياء هو بناء، سواء بمعنى رعاية الأشياء التى تنمو أو تشييد الأشياء التى لا تنمو، وهكذا يصل "هايدجر" إلى السؤال الثانى: بأى معنى ينتمى البناء إلى السكن؟

يحصر "هايدجر" تأملاته فى البناء بمعنى تشييد أشياء ويحاول أن يبين انطلاقًا من مثال الجسر كيف تتم صيانة الرباعى فى الشىء.

إن علاقتنا المعتادة بالجسر تتمثل فى أن نستعمله دون أن ننتبه إليه، ولكن لو تمكننا من أن نتوقف عنده ونستجمع أنفسنا أمامه لتبين لنا كمحل يجمِّع الرباعى. تستند ركائز الجسر إلى الأرض، بذلك يكشف الجسر الأرض فى ماهيتها كحامل ومنغلق، يجمع الجسر النهر وضفتيه والمشهد الطبيعى المحيط به، وبذلك يجعل النهر يتبدى فى ماهيته كنهر، وذلك على خلاف المولد المائى للكهرباء الذى لا يصون ماهية النهر، بل يحول ماهية النهر الذى يصبح مجرد مورد للطاقة المائية.

يحلق الجسر فوق الأرض، إنه يعلو ويرتفع إلى انفتاح السماء ويجعل بذلك هذا الانفتاح مرئيًا،، الجسر يستقبل السماء، إنه يكون دائمًا مستعداً لأجواء السماء وطبيعتها المتقلبة.

يمنح الجسر الفانين طريقهم حتى يتنقلوا من ضفة إلى أخرى، والانتقال من ضفة إلى أخرى عبر الجسر هو اجتياز للهاوية، وفى اجتياز الهاوية يخبر الفانون كونهم ككون للموت.

الجسر ممر يقفز فوق الهاوية ويتخطاها، وبذلك يجمِّع الفانين أمام الإلهيين، فحياة الفانين الذين يذكرهم اجتياز الجسر بكونهم معرضين للموت تتجلى لهم كهبة من الإلهيين.

يجمِّع الجسر عنده الأرض والسماء، الإلهيين والفانين، ويجمِّع الجسر الرباعى أى يجمِّع العالم وهذه التجربة للشىء هى تجربة أصلية لأنها تسمح للعالم، الذى يكون مألوفًا لدينا فى حياتنا اليومية دون أن يثير انتباهنا، بأن ينفتح أمامنا وأن يتبدى كعالم، فى هذه التجربة يصبح العالم بارزًا ولامعًا.

ولإلقاء مزيد من الضوء على هذه التجربة الأصلية للشىء والعالم نتوقف عند بعض مكوناتها وذلك بموازاة مع تجربة لقاء الآثار الفنية كما حللها "هايدجر" فى "منبع الأثر الفنى".

ويمكن الاعتراض على "هايدجر" بأن الجسر هو فى البداية مجرد جسر، لكنه يمكن أن يصبح رمزًا وأن يعبر عن دلالات وتأويلات مختلفة من ضمنها تلك التى أبرزها "هايدجر" والتى تتلخص فى أن الشىء يجمِّع الرباعى. إن هذا التصور ينظر إلى كل ما ينتمى للماهية المجمِّعة للشىء كإضافة لاحقة أقحمها تأويلنا فى الشىء. لكن "هايدجر" يرفض هذا الاعتراض والثنائية التى تقوم خلفه والتى تفصل بين الطبيعة المادية للشىء والدلالة التى يمكن أن تمنح له دون أن تكون لاصقة به، ويؤكد "هايدجر" أن الجسر هو فى البداية شىء، وهو، بصفته شيئًا، يجمِّع الرباعى، بموازاة مع ذلك سبق أن أبرز "هايدجر" فى "منبع الأثر الفنى" أنه لا يمكن أن نفهم الأثر الفنى إذا

نظرنا إليه كمجرد شيء له طبيعة مادية تلعب دور البناء التحتى الذى يمكن أن تضفى عليه قيم ودلالات فنية. إن الأثر الفنى ليس رمزًا أو تمثيلاً، إنه لا يحيل إلى حقيقة تقوم خارجه، بل إنه كيفية أصلية لحدوث الحقيقة.

يتصور "هايدجر" العلاقة بين الشيء والمحيط الذى يقوم فيه بكيفية مختلفة عن التصور المعتاد، إننا نعتقد أن هذا المحيط يكون قائمًا قبل الشيء وأن الشيء، الجسر مثلاً، تتم إضافته فى محل قائم مسبقًا، أما "هايدجر" فيبين أن هذا المحيط ذاته لا ينفتح ويتجلى فى حقيقته إلا بفضل الشيء، إن النهر وضفتيه والمشهد الطبيعى المرتبط به لا يصبح بارزًا ولامعًا إلا بفصل الجسر، وبموازاة مع ذلك يمكن أن نتذكر ما يقوله "هايدجر" عن المعبد الإغريقى، إن المعبد لا تتم إضافته إلى طبيعة قائمة قبله، بل إن المعبد هو ما يجعل هذه الطبيعة تتبدى وما يجعل أشياءها تتخذ وجهها، إنه هو الذى يبرز حمل الأرض وشدة العاصفة وهيجان البحر وما إلى ذلك.

يوازى هذا الفهم فهم "هايدجر" للعلاقة بين الشيء والعالم الذى ينتمى إليه، إننا نعتقد عادة أن الشيء يوجد فى العالم، وهكذا نتصور العالم كموضوع كبير أو كإطار يضم كل الموضوعات والأشياء، لكن تبين لنا من خلال مثال الجسر أن العلاقة بين الشيء والعالم هى على خلاف ذلك. إن الشيء هو الذى يضم العالم، الشيء يجمِّع روابط الرباعى، أى يجمِّع العالم الذى ينتمى إليه، وفى هذا التجميع يتبدى العالم صراحة كعالم. إذا كان هايدجر يرى أن الشيء يصون العالم، فذلك يعنى أنه يجعل انفتاح العالم بارزًا ولامعًا، وهذه الصيانة تتحقق أيضًا فى الأثر الفنى، فلوحة حذاء الفلاح لـ «ڤان جوخ» مثلاً تجعلنا قادرين على أن نرى العالم الذى تكون الفلاحة فى ألفة معه وهى منتعلة حذاءها الذى يحيل إلى الروابط الأساسية لهذا العالم، والشيء نفسه يقوله "هايدجر" عن المعبد الإغريقى كأثر فنى، إن العالم يكون هنا متضمنًا فى الأثر الفنى من حيث إنه يفتتح صراحة فى الأثر أو ينصب من قبله كما يقول "هايدجر". إن الأثر الفنى يجمِّع روابط العالم وبذلك يتبدى فيه صراحة بما هو عالم. بهذا المعنى يصون الأثر الفنى العالم.

تبرز تجربة الجسر كمحل للرباعى أن الجسر لا ينحل فى استعماليته، أى فى علاقتنا به، لأن هذه التجربة تضعنا أمام الجسر فى استقلاله وقيامه فى ذاته. إن

احتفاظ الجسر باستقلاله وقيامه فى ذاته يعنى أنه ينفلت من أن يذوب فى الاستعمالية، فى هذا الانفلات يكمن تحفظ الشىء وانسحابه، وأكيد أن هذه التجربة تتعارض مع أسلوب التعامل مع الأشياء فى ظل سيطرة التقنية، إن التقنية إذ تكشف الأشياء كمجرد مواد للاستعمال، بل للاستهلاك تجعل الأشياء تفقد استقلالها وقيامها فى ذاتها، والتجربة الأصلية للشىء، إذ تبرز انسحابه وتحفظه، وتفتح الطريق لإدراك الاختفاء بصفته منتميًا إلى ماهية الكون، وبالمثل فإن تجربة الأثر الفنى تجعلنا أمام كون للأثر قائم فى ذاته ومستقر فى ذاته، إن هذه التجربة، إذ تبرز انفلات الأثر وقيامه فى ذاته وتحفظه يمكن أن تساهم فى حماية الأشياء من أن تذوب فى مسلسل الموضعة العلمية – التقنية الشاملة التى تحول كل الأشياء إلى موضوعات للحساب والتحكم.

السكن هو كون الفانين على الأرض، ويحدث السكن كصيانة للرباعى، السكن كصيانة للرباعى فى الأشياء هو البناء، الأشياء التى هى مبانٍ تمثل محلات، فى ماهية هذه الأشياء تكمن علاقة المحل بالمكان وعلاقة الإنسان بالمكان.

بطرح مُشكل المكان يعالج "هايدجر" مباشرة موضوع اللقاء الذى ألقى فى إطاره محاضرته هاته. وعنوان اللقاء هو "الإنسان والمكان". واعتدنا على أن نميز بين المكان الرياضى – الهندسى والمكان المشخص، الأول لانهائى، متجانس فى كل نقطه، لا يحتوى محلات متميزة؛ والثانى هو المكان الذى نتوجه فيه فى حياتنا اليومية، مكان الفعل والحركة اليوميين؛ نعتبر الأول مكانًا موضوعيًا حقيقيًا، أما الثانى فنعتبره مجرد تعبير ذاتى عن المكان الموضوعى.

يحاول "هايدجر" أن يفند أسبقية المكان الرياضى بالنسبة للمكان اليومى، أو أسبقية "الـ"مكان بالنسبة للمحل، لأجل ذلك يبين كيف يتم التوصل بكيفية تدريجية إلى المكان الرياضى وكيف أن هذا المكان ليس هو المكان الأصلى. هكذا يعيد هايدجر الأسبقية للمحل إزاء المكان، وعبر ذلك أسبقية الأشياء التى هى مبانٍ فى فهمنا للمكان وتعاملنا معه. إذا رجعنا إلى مثال الجسر أمكننا أن نقول إن الجسر لا يشيَّد فى محل قائم قبله، إن الجسر هو ذاته محل، ينشأ المحل انطلاقًا من الجسر الذى يفسح للرباعى حيزًا ويجمِّعه فيه. وانطلاقًا من هذا الحيز تنفتح مواضع وطرق وجهات، أى

ينفتح مكان. إن المكان بهذا المعنى هو ما يتم فتحه وفسحه بفضل المحل، إنه ليس المعطى الأولى الذى يتم داخله تحديد نقطة تكون فيما بعد محلاً للجسر، وليس المكان هو الذى يفسح المحل ويسمح به، بل المحل هو الذى يفسح ويرتب المكان الذى يضم الطرق والمسالك والجهات التى تجرى فيها إقامة الفانين، إن الأمكنة المختلفة تستمد إذن ماهيتها من المحلات وليس من "الـ"مكان بمعنى المكان الرياضى المتجانس، إن هذا الأخير فى كل أشكاله ودرجاته، من المسافة إلى الفضاء والامتداد إلى المكان المختزل فى علاقات تحليلية – جبرية، ليس سوى تجريد متصاعد أساسه المكان الذى يفسحه المحل، إننا عندما نبنى لا نكون فى البداية أمام امتداد هندسى نشكله ونصوغه حسب حاجتنا، بل إن المحلات وبالتالى الأمكنة تنشأ بفضل البناء ، أما المكان الرياضى فليس سوى نتيجة لعملية تجريد متواصلة.

انطلاقًا من تحديد العلاقة بين المحل والأمكنة وبين الأمكنة و"الـ"مكان يمكن إضاءة العلاقة بين الإنسان والمكان ، ويشير "هايدجر" إلى أن الحديث عن العلاقة بين الإنسان والمكان توحى بأن الأمر يتعلق بطرفين منفصلين عن بعضهما ، ويمكن اعتبار هذه الإشارة نقداً موجهًا لعنوان اللقاء الذى قدم فيه "هايدجر" محاضرته. و فى الواقع يقول هايدجر إننى بمجرد أن أفكر الإنسان أكون قد فكرت الإقامة فى الرباعى عند الأشياء والمحلات وأكون بالتالى قد فكرت المكان، إن الإقامة عند الأشياء والمحلات تعنى الوقوف فى الأمكنة، لكن الوقوف فى الأمكنة لا يعنى احتلال جسمى لنقطة مكانية بالمعنى الهندسى يمكن قياس مسافتها بالنسبة لمواقع ونقط أخرى، إن الوقوف فى الأمكنة يعنى الوقوف فيها بكامل مداها، يعنى الإقامة عند الأشياء والمحلات القريبة والبعيدة.

يتضح أن علاقة الإنسان بالمكان ليست سوى السكن مفكرًا فى ماهيته، والبناء ينتمى إلى ماهية السكن والبناء كتشييد لمحلات هو إنشاء وتنظيم للأمكنة. هذه المحلات تفسح للرباعى حيزًا، وانطلاقًا من الوحدة البسيطة للرباعى يجب أن يستمد البناء التوجيه والمقياس لتشييد المحلات وفسح الأمكنة، والمبانى التى يتم تشييدها تصون الرباعى حسب كيفيتها، وهذه الصيانة هى الماهية الأصلية للسكن. المبانى الأصلية

تطبع السكن فى مـاهيـتـه وتؤوى هذه الماهيـة، ولكننا لا يمكن أن نبنى إلا إذا كنا نستطيع السكن، ينتمى البناء إلى السكن ويستمد منه ماهيته.

على ضوء هذه النتائج يستخلص "هايدجر" أن الأزمة الحقيقية للسكن لا تكمن فى نقص المساكن، وأنه لا يمكن التغلب عليها ببناء المساكن، وإن الأزمة الحقيقة للسكن تكمن فى فقدان الموطن **"die Heimatlosigkeit"** الذى يظهر أنه قدر الإنسان فى العالم الحديث المطبوع بسيطرة ماهية التقنية، كما تكمن فى أننا لم نتأمل بعد هذا الفقدان. لكن فقدان الموطن، عندما يتم الانتباه إليه وتأمله يمكن أن يحمل نداء يوجه الفانين إلى السكن.

البناء والسكن والتفكير

سنحاول فيما يلى أن نفكر حول السكن والبناء، ولا يدعى هذا التفكير حول البناء اكتشافَ أفكار للبناء أو أكثر من ذلك وضعَ قواعد للبناء، وهذه المحاولة للتفكير لا تقدم البناء بتاتًا انطلاقًا من فن العمارة أو من التقنية، بل تتابع البناء عائدة به إلى ذلك المجال الذى ينتمى إليه كل ما يكون.

نسأل :

١ – ما هو السكن؟

٢ – بأى معنى ينتمى البناء إلى السكن؟

(١)

يبدو أننا لا نصل إلى السكن إلا بفضل البناء. فهدف هذا – أى البناء – هو ذاك – أى السكن – ومع ذلك فليست كل المبانى مساكن أيضًا والجسر والمطار والملعب ومحطة توليد الكهرباء هى مبانٍ، ولكنها ليست مساكن؛ محطة القطار والطريق السيار، والسد والسوق هى مبانٍ، ولكنها ليست مساكن. ومع ذلك فإن المبانى المذكورة تقوم فى مجال سكننا، ويمتد هذا المجال فيما وراء هذه المبانى، ولكنه من جهة أخرى لا ينحصر فى المسكن، فسائق الشاحنة يكون وهو على الطريق السيار فى بيته [١] ، لكن منزله ليس هناك؛ والعاملة وهى فى مصنع الغزل تكون فى بيتها، إلا أن مسكنها ليس هناك؛ والمهندس الرئيسى وهو فى محطة توليد الكهرباء يكون فى بيته، لكنه لا يسكن هناك. هذه المبانى تأوى الإنسان، أى أنه يسكنها، ومع ذلك فهو لا يسكن فيها[٢] ، إذا كان السكن يعنى فقط أن نتوفر على منزل، وهذا التحديد للسكن يبقى طبعًا مُطَمْئنا وسارًا بالنظر إلى أزمة السكن الحالية؛ إن المبانى السكنية تمنح بالتأكيد منزلا، بل إن المساكن يمكن اليوم أن تكون جيدة التفصيل وسهلة التدبير ورخيصة الثمن بما فيه

الكفاية ومفتوحة للهواء والضوء والشمس، ولكن هل تضمن المساكن فى ذاتها حدوث سكن؟ أما تلك المبانى التى ليست مساكن فإنها تبقى بدورها محددة من قبل السكن ما دامت توجد فى خدمة سكن الناس، وهكذا سيكون السكن فى كل الأحوال هو الغاية التى تسبق كل بناء، فالعلاقة التى تربط بين السكن والبناء هى علاقة الغاية والوسيلة. لكن طالما وقفنا عند ذلك، فإننا سنعتبر السكن والبناء فاعليتين منفصلتين، وسيكون تصورنا فى هذه الحالة صائبًا؛ إلا أننا بواسطة خطاطة الغاية والوسيلة سنحجب عن أنفسنا فى الوقت نفسه الروابط الأساسية، ذلك أن البناء ليس مجرد وسيلة وطريق للسكن، بل هو فى ذاته أصلاً سكن، من يقول لنا ذلك؟ من الذى يعطينا مقياسًا نسبر به ماهية السكن والبناء؟ إن الحكم على ماهية شيء ما يأتينا من اللغة، لكن على شرط أن ننتبه لماهيتها الخاصة، طبعًا يروج الآن بسرعة عبر الكرة الأرضية كلام منطوق ومكتـــوب ومذاع يتســـم فى الوقت نفسه بالجموح والسلاسة، ويتصرف الإنسان كما لو كان هو صانع اللغة وسيدها، فى حين أنها تبقى هى سيدة الإنسان، ربما كان هذا القلب الذى يمارسه الإنسان على علاقة السيادة هاته هو ما يدفع، قبل كل شيء آخر، ماهية الإنسان إلى ما هو غريب عنه، إن الحرص على دقة الكلام أمر جيد، إلا أنه لا يفيد شيئا، طالما بقينا خلال ذلك أيضا نستعمل اللغة كمجرد وسيلة للتعبير، ومن بين كل النداءات التى يمكننا نحن البشر أن نشارك انطلاقًا من أنفسنا فى التعبير عنها تُعَدُّ اللغة النداء الأسمى والأول دائما.

والآن ماذا يعنى البناء؟ إن اللفظ الذى يقابل "**bauen**" : بنى فى اللغة الألمانية الفصحى القديمة "**buan**" يعنى: سكَن، وهذا يعنى: بقى، أقام. الدلالة الحق للفعل بنى – أى سكن – ضاعت منا ، لكننا لا نزال نحتفظ فى لفظ "**der Nachbar** " الجار" بأثر مختفٍ لها. الجار "**der Nachbar**" هو "**der Nachgebur**"، "**der Nachgebauer**"، ذلك الذى يسكن على مقربة منا [٣]، إن الأفعال "**buri** ، **büren** ، **beuren** ، **beuron** "، تدل كلها على السكن، محل السكن[٤]. على أن اللفظ القديم "**buan**" لا يقول –لنا فقط –إن البناء هو بالمعنى الحق سكن، بل إنه يومئ فى الوقت نفسه إلى الكيفية التى يجب أن نفكر بها السكن الذى يذكره، وعندما نتحدث عن السكن نتصور عادة سلوكًا يقوم به الإنسان بجانب كيفيات أخرى عديدة للسلوك، ونشتغل هنا ونسكن هناك، إننا لا

نسكن وحسب، فهذا سيكون تقريبًا عطالة، إننا نزاول مهنة وندير أعمالاً ونسافر ونسكن خلال السفر تارة هنا وتارة هناك، ويعنى البناء أصليًا السكن، وهناك حيث لا يزال لفظ البناء يتكلم بكيفية أصلية، فإنه يقول فى الوقت نفسه إلى أى مدى تبلغ ماهية السكن. بنى: "beo ، bhu ، buan ،bauen" تقابل بالفعل لفظنا " bin أكون" فى العبارات "ich bin" أنا أكون، "du bist" أنت تكون، صيغة الأمر "sei ، bis" كُنْ". وما معنى: أكون؟ إن اللفظ القديم "bauen" ، الذى تنتمى إليه عبارة "bin" أكون" يجيب: "ich bin" أنا أكون"، "du bist" أنت تكون" تعنى أنا أسكن، أنت تسكن. إن الشكل الذى تكون أنت وأكون أنا عليه، الكيفية التى نكون حسبها نحن البشر على الأرض هى "das Buan" ، السكن. أن يكون الإنسان إنسانا معناه: أن يكون على الأرض بصفته فانيا، معناه: أن يسكن(٥). على أن اللفظ القديم "bauen" : بنى الذى يقول إن الإنسان يكون من حيث إنه يسكن، هذا اللفظ "bauen" : بنى، يعنى فى الوقت نفسه أحاط بالعناية والرعاية، يعنى زرع الحقل، زرع الكرْم. هذا البناء يكتفى بالرعاية، أى رعاية النمو الذى يؤتى ثماره من تلقاء ذاته .البناء : "Bauen" بمعنى العناية والرعاية ليس إنتاجا. أما بناء السفن وبناء المعابد فينتجان هما أنفسهما منتوجهما(٦). هذا البناء هو، على خلاف العناية، تشييد. إن كيفيتى البناء ـ بنى بمعنى رعى، باللاتينية "cultura ، colere" ، وبنى بمعنى شيد مبانٍ، "aedificare" ـ تنتميان معا إلى البناء بالمعنى الحق، إلى السكن. على أن البناء كسكن، أى ككون على الأرض، يبقى بالنسبة لتجربة الإنسان اليومية "ما هو معتاد "das Gewohnte" مسبقا، كما تعبر عن ذلك اللغة بكيفية جميلة(٧). لذلك فهو يتراجع خلف الكيفيات المتنوعة التى يتحقق فيها السكن، خلف فاعليات الرعاية والتشييد. ونتيجة لذلك احتفظت هذه الفاعليات لذاتها فقط باسم البناء وبالتالى بالشيء الذى يعبر عنه البناء، أما المعنى الحق للبناء، أى السكن، فقد وقع فى طى النسيان.

للوهلة الأولى يبدو هذا الحدث كما لو كان مجرد أمر يتعلق بتغير دلالة ألفاظ ليس إلا، ولكن فى الحقيقة يختفى فى ذلك أمر حاسم، وهو أن السكن لا تتم تجربته ككون للإنسان؛ إن السكن لا يتم تفكيره أبدًا كسمة أساسية لكون الإنسان.

إن سحب اللغة - إن جاز التعبير - للدلالة الأصلية للفظ البناء - أى السكن - يشهد مع ذلك على أصلية هذه الدلالات، ذلك أن ما تقوله حقيقة الكلمات الأساسية للغة يقع بسهولة طى النسيان لفائدة معناها المباشر، وسر هذا الأمر لم يقم الإنسان تقريباً بتأمله بعد، إن اللغة تخفى عن الإنسان كلامها البسيط والعالى، لكن بذلك لا يخرس نداؤها البدئى، بل فقط يسكت. والواقع أن الإنسان يغفل الانتباه إلى هذا السكوت.

لو أنصتنا مع ذلك إلى ما تقوله اللغة فى لفظ البناء، لالتقطنا ثلاثة أشياء:

١ - البناء بالمعنى الحق سكن.

٢ - السكن هو كيفية كون الفانين على الأرض.

٣ - ينتشر البناء كسكن إلى البناء الذى يرعى، أى يرعى النمو، وإلى البناء الذى يشيد مبان.

إذا تأملنا هذه العناصر الثلاثة فسنتلقى إيماءة ونسجل ما يلى: إننا لن نستطيع حتى أن نسأل بشكلٍ كافٍ عن ما هو بناء المبانى فى ماهيته، وبالأحرى أن نقرر فى شأنه بكيفية مناسبة، طالما لم نأخذ بعين الاعتبار أن كل بناء هو فى ذاته سكن، إننا لا نسكن لأننا قد بنينا، بل إننا نبنى وسبق أن بنينا من حيث إننا نسكن، أى نكون ساكنين. لكن أين تكمن ماهية السكن؟ لننصت مرة أخرى إلى كلام اللغة: يعنى اللفظ الساكسونى القديم **"wuon"** واللفظ الغوطى **"wunian"** مثل اللفظ القديم **"bauen"** البقاء، الإقامة. لكن اللفظ الغوطى **"wunian"** يقول بكيفية أوضح كيف تتم تجربة هذا البقاء. تعنى **"wunian"** أن يكون المرء مُطْمَئِنًا، أن يوضع فى أمان، وأن يبقى فى أمان. اللفظ **"Friede"** : الأمان يعنى **"das Frye ،das Freie"** ، ومعنى **"fry"** (٨) :محمى من الأضرار والمخاطر، محمى من ... تعنى : مصون. المعنى الحق لـ **"freien"** هو صان، والصيانة لا تكمن فقط فى أن لا نمس المصون بسوء، الصيانة بالمعنى الحق هى شىء إيجابى وهى تحدث عندما نترك مسبقًا شيئًا ما على ماهيته، عندما نعيد شيئًا ما صراحة إلى ماهيته ونسيجه بالأمان **"einfrieden"** (٩) تبعًا لما تقوله كلمة **"freien"**. سكن، وُضع فى أمان، تعنى بقى محاطًا بالأمان فى المجال المصون **"das Frye"** ، أى

المجال المفتوح "das Freie"(١٠) الذى يصون كل شىء فى ماهيته، فالسمة الأساسية للسكن هى هذه الصيانة، إنها تتخلل السكن فى كامل مداه. وتبدى لنا هذا المدى حالما نأخذ بعين الاعتبار أن كون الإنسان يقوم فى السكن، وذلك بالضبط بمعنى إقامة الفانين على الأرض.

لكن عبارة "على الأرض" تعنى كذلك "تحت السماء". وهاتان تعنيان أيضًا "البقاء أمام الإلهيين" ويتضمنان "الانتماء إلى الكون المشترك للناس"(١١). انطلاقًا من وحدة أصلية يشكل هؤلاء الأربعة: الأرض والسماء، والإلهيون والفانون شيئًا واحدًا.

الأرض هى ما يخدم ويحمل، ما يزهر ويثمر، منتشرًا فى أشكال صخرية ومائية، متفتحًا فى النبات والحيوان، وعندما نقول الأرض نفكر سلفًا أيضًا فى الثلاثة الآخرين، إلا أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة.

السماء هى المجرى المتقوس للشمس، الشكل المتغير لمسار القمر، اللمعان المتنقل للنجوم، فصول السنة وتقلبها، ضوء النهار وعتمته، ظلمة الليل وضياؤه، لطف الطقس وقسوته، مرور السحب وعمق الأثير المائل للزرقة، وعندما نقول السماء نفكر سلفًا أيضًا فى الثلاثة الآخرين، إلا أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة.

الإلهيون هم رسل الألوهية الذين يومئون انطلاقًا من الانتشار المقدس للألوهية ويظهر الإله فى حضوره أو ينسحب إلى احتجابه وعندما نسمى الإلهيين نفكر سلفًا أيضًا فى الثلاثة الآخرين، إلا أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة.

الفانون هم الناس ويسمون كذلك لأن بإمكانهم أن يموتوا، أن يموت المرء معناه أن يستطيع الموت كموت (١٢)، الإنسان وحده يموت، وذلك بشكل متواصل، طالما بقى على الأرض، تحت السماء، أمام الإلهيين، وعندما نسمى الفانين نفكر سلفًا كذلك الثلاثة الآخرين، ولكننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة.

نسمى هذه الوحدة البسيطة للأربعة الرباعى (١٣)، ويكون الفانون فى الرباعى من حيث أنهم يسكنون، ولكن السمة الأساسية للسكن هى الصيانة، يسكن الفانون بحيث

إنهم يصونون الرباعى فى ماهيته، وتبعًا لذلك فإن الصيانة من خلال السكن تتخذ أربعة أشكال.

يسكن الفانون من حيث إنهم ينقذون الأرض - بالمعنى القديم لكلمة "أنقذ" الذى كان "لسينج Lessing" لا يزال يعرفه، ليس الإنقاذ انتزاعًا من خطر وحسب، الإنقاذ بالمعنى الحق هو ترك شىء لماهيته الخاصة، إنقاذ الأرض هو أعلى من الانتفاعِ بها أو أكثر من ذلك إجهادِها، إنقاذ الأرض لا يتحكم فى الأرض ويسخرها، الأمر الذى لا تفصله إلا خطوة واحدة عن استغلالها استغلالاً لا يعرف حدوداً[١٤] .

يسكن الفانون من حيث إنهم يستقبلون السماء كسماء، إنهم يتركون للشمس والقمر سيرهما، وللنجوم مداراتها، ولفصول السنة نعمتها وقسوتها، إنهم لا يجعلون الليل نهارا والنهار جريًا لا ينقطع.

يسكن الفانون من حيث إنهم ينتظرون الإلهيين كإلهيين، ويقابلونهم فى رجاء بما لا يمكن ترجيه[١٥]، ينتظرون إيماءات قدومهم ولا يتجاهلون علامات غيابهم، إنهم لا يصنعون آلهتهم ولا يزاولون عبادة الأوثان ولا ينفكون، وهم فى الوبال عن انتظار الخلاص المنسحب.

يسكن الفانون من حيث إنهم يقودون ماهيتهم الخاصة، التى تتمثل فى قدرتهم على الموت كموت، إلى عادة هذه القدرة، وذلك حتى يكون الموت مفهومًا. إن قيادة الفانين إلى ماهية الموت لا تعنى بتاتا جعل الموت كعدم فارغ هدفًا؛ كما لا تعنى تنغيص السكن بالتحديق الأعمى فى النهاية.

فى إنقاذ الأرض، فى استقبال السماء، فى انتظار الإلهيين، فى قيادة الفانين يحدث السكن كصيانة رباعية للرباعى، وتعنى الصيانة حماية الرباعى فى ماهيته، وما يوضع موضع حماية يجب أن يكون فى مأمن، لكن إذا كان السكن يصون الرباعى، فأين يحفظ ماهيته؟ كيف ينجز الفانون السكن بصفته هذه الصيانة؟ لن يستطيع الفانون ذلك أبدًا لو كان السكن مجرد إقامة على الأرض، تحت السماء، أمام الإلهيين، مع الفانين، إن السكن هو بالأحرى دائمًا إقامة عند الأشياء، إن السكن كصيانة يحفظ الرباعى فى ما يقيم عنده الفانون: فى الأشياء.

على أن الإقامة عند الأشياء ليست طرفًا خامسًا يضاف فقط إلى الكيفيات الأربع المذكورة للصيانة وبالعكس: إن الإقامة عند الأشياء هى الكيفية الوحيدة التى تتم حسبها فى كل مرة الإقامة الرباعية فى الرباعى بكيفية موحدة، إن السكن يصون الرباعى بأن يجلب ماهية الرباعى إلى الأشياء. لكن الأشياء ذاتها لا تحتضن الرباعى إلا عندما تُترك هى ذاتها كأشياء فى ماهيتها، كيف يتم ذلك؟ بأن يحيط الفانون الأشياء التى تنمو بالرعاية والعناية وبأن يشيدوا قصداً الأشياء التى لا تنمو، والرعاية والتشييد هما البناء بالمعنى الضيق، إن السكن، من حيث إنه يحفظ الرباعى فى الأشياء، هو - بصفته هذا الحفظ - بناءً، وبهذا نكون قد وضعنا أنفسنا فى طريق السؤال الثانى:

(٢)

بأى معنى ينتمى البناء إلى السكن؟

سيوضح لنا الجواب عن هذا السؤال ما هو البناء بالمعنى الحق إذا فكرناه انطلاقًا من ماهية السكن، سوف نحصر تفكيرنا فى البناء بمعنى تشييد أشياء ونسأل: ما الشيء المبنى؟ فى تأملنا سنتخذ الجسر كمثال.

يمتد الجسر "فى خفة ومتانة" فوق النهر، إنه لا يقوم فقط بالربط بين ضفتين قائمتين مسبقًا، بل لا تبرز الضفتان كضفتين إلا عند عبور الجسر، إن الجسر يجعلهما تقومان صراحة إزاء بعضهما، وبفضل الجسر تنفصل الجهة الأخرى عن الأولى، ولا تمتد الضفتان بمحاذاة النهر كشريطين لا أهمية لهما يحدان الأرض اليابسة، إن الجسر يجلب مع هاته الضفة وتلك امتداد المشهد الطبيعى القائم خلفهما، إنه يجعل النهر والضفتين والبر فى جوار متبادل. يُجَمِّع الجسر الأرض كمشهد طبيعى حول النهر، هكذا يرافقه عبر المروج، وتحمل ركائز الجسر، وهى راسخة فى مجرى النهر، امتداد الأقواس التى تترك لمياه النهر مسارها، وسواء تابعت المياه جريانها فى هدوء ونشاط أو تدفقت عند الإعصار أو ذوبان الجليد سيول السماء حول ركائز

الأقواس فى أمواج جارفة، فإن الجسر يكون مهيئًا لأجواء السماء وطبيعتها المتقلبة، وحتى هناك حيث يغطى الجسر النهر، فإنه يسد جريانه أمام السماء بأن يأويه للحظات فى السقيفة وأن يطلقه من جديد من هناك.

يترك الجسر للنهر مساره وفى نفس الوقت يمنح الفانين طريقهم حتى يتنقلوا من برٍ إلى بر راجلين أو راكبين، الجسور توصل بكيفيات متعددة، ويؤدى جسر المدينة من منطقة القصر إلى ساحة الكاتدرائية، جسر النهر القائم أمام المركز الحضرى ينقل السيارات والعربات التى تجرها دواب إلى القرى المجاورة، الجسر الحجرى القديم كمعبر بسيط للجدول يمنح لآلة الحصاد طريقها من الحقل إلى القرية ويحمل عربة نقل الخشب من المر الزراعى إلى الطريق الرئيسى، جسر الطريق السيار مندمج فى شبكة خطوط المواصلات البعيدة التى تعتمد الحساب وتحقق أكبر قدر ممكن من السرعة. يقود الجسر دائمًا بكيفية تختلف حسب الحالات الطرق المتباطئة والمستعجلة للناس فى هذا الاتجاه أو ذلك حتى يصلوا إلى ضفاف أخرى وأخيراً كفانين إلى الجهة الأخرى. يقفز الجسر فوق النهر والوادى فى أقواس مرتفعة تارة ومنخفضة تارة، سواءً انتبه الفانون إلى قفز مسار الجسر أم نسوا أنهم يَصْبون أساسًا، وهم دائمًا فى الطريق إلى الجسر الأخير، إلى تخطى ما هو معتاد وغير مقدس لديهم حتى يجعلوا أنفسهم أمام قدسية الإلهى ويجمِّع الجسر، بصفته المر الذى يقفز، أمام الإلهيين ، سواءً أكان حضورهم موضع اعتبار صريح وشكر معبر عنه، كما هو الأمر فى تمثال قديسى الجسر، أم بقى محتجبًا أو حتى مبعداً.

يجمِّع الجسر عنده الأرض والسماء، الإلهيين والفانين حسب كيفيته.

يسمى الجمع فى لغتنا حسب لفظ قديم **"thing"** –الجسر، من حيث هو بالضبط تجميع للرباعى كما حددناه - "شىء **Ding**" (١٦) . يعتقد المرء دون شك أن الجسر هو أولاً وفى الحقيقة مجرد جسر وأنه من بعد يمكن أحيانًا أن يعبر فوق ذلك عن أشياء شتى أيضًا، ثم يصبح من حيث هو تعبير رمزًا، مثلاً لكل ما ذكرناه قبل قليل، إلا أن الجسر، إذا كان جسراً أصيلاً، لا يكون أبدًا فى البداية مجرد جسر ثم إثر ذلك رمزًا، وبالمثل فإن الجسر ليس مسبقًا رمزًا فقط، بمعنى أنه يعبر عن شىء لا ينتمى إليه

بالمعنى الصارم، إن الجسر لا يتجلى أبداً كتعبير إذا نظرنا إليه نظرة صارمة، حيث إن الجسر شيء – وفقط شيء – فقط؟ إنه بصفته هذا الشيء يجمِّع الرباعي.

اعتاد تفكيرنا منذ عهد بعيد بدون شك أن يحدد ماهية الشيء بكيفية ناقصة جداً، كان من نتيجة ذلك في مسار التفكير الغربي أن أصبح الشيء يُتصور كمجهول "س" يحمل خصائص يمكن إدراكها، وعلى ضوء هذا التصور يظهر لنا طبعًا كل ما ينتمي للماهية المجمِّعة لهذا الشيء كإضافة أقحمها تأويلنا لاحقًا في الشيء، إلا أن الجسر لا يمكن أبدا أن يكون مجرد جسر، لو لم يكن شيئًا.

الجسر هو بلا ريب شيء من نوع خاص، ذلك أنه يجمِّع الرباعي بحيث إنه يُمَكِّنه من حيز[١٧]، ولكن لا يمكن أن يفسح حيزًا إلا ما كان هو ذاته محلاً، ولا يكون المحل قائمًا مسبقًا قبل الجسر، من المؤكد أن هناك على امتداد النهر قبل قيام الجسر عدة مواقع يمكن أن يشغلها شيء ما، أحد هذه المواقع يصبح محلاً، وذلك بالضبط بفضل الجسر. وهكذا فإن الجسر لا يأتي إذن إلى محل يقوم فيه، بل إنه فقط انطلاقًا من الجسر ذاته ينشأ محل، الجسر شيء، لأنه يجمِّع الرباعي، إلا أنه يجمِّعه بحيث إنه يُمَكِّن الرباعي من حيز. انطلاقًا من هذا الحيز تتحدد مواضع وطرق يُفسَح بفضلها مكان.

الأشياء التي هي محلات من هذا النوع هي ما يسمح بأمكنة، ما يسميه هذا اللفظ "مكان "Raum" تقوله دلالته القديمة. "Rum ،Raum" يعني الموضع الذي تم إفراغه من أجل مجموعة سكنية أو معسكر. إن مكانا هو ما تم فسحه، فتحه، وبالضبط في حد، بالإغريقية ".péras" ليس الحد هو ما ينتهي عنده شيء ما، بل إن الحد – كما عرف ذلك الإغريق – هو ما يبتدئ شيء ما ماهيته انطلاقًا منه. لذلك يطلق الإغريق على المفهوم "horismós" ، أي الحد [١٨]. المكان هو أساسًا ما يتم فسحه وفتحه في حده، ما يتم فسحه يكون كل مرة مسموحًا به وبذلك مهيكلاً، أي مجمَّعًا بفضل محل، أي بفضل شيء من نمط الجسر، وعليه فإن الأمكنة تستمد ماهيتها من المحلات وليس من "الـ"مكان [١٩].

نسمي الآن بكيفية مسبقة الأشياء التي تُمَكِّن، بما هي محلات من حيز نسميها مبانٍ. وهي تسمى كذلك لأنه يتم إخراجها بواسطة البناء المشيِّد، لكن لا يمكن أن نَخبر

من أى نوع يجب أن يكون هذا الإخـراج – أى البناء – إلا إذا تأملنا قبل ذلك مـاهيـة تلك الأشـيـاء التى تتطلب من ذاتها، لأجل أن تُنْتَج البناءَ كإخـراج، وهذه الأشـيـاء هى مـحـلات تُمَكِّن الربـاعى من حـيـز يفسح فى كل مـرة مكانًا، فـى مـاهيـة هذه الأشـيـاء كمـحـلات يكمن الارتبـاط بين المحل والمكان، وتكمن كذلك عـلاقة المحل بالإنسـان الذى يقيم به ولهذا سنحاول الآن أن نوضح ماهية هذه الأشياء التى نسميها مبانٍ بأن نتأمل ما يلى:

أولاً: ما الرابطة التى تقوم بين المحل والمكان؟

ثانيًا: ما العلاقة بين المكان والإنسان؟

الجسـر مـحل يفسح بصـفـتـه شيـئًا من هذا النوع مكانًا يلجـه كل من الأرض والسماء، الإلهيون والفانون ويضم المكان الذى فسحه الجسر مواضع شتى مختلفة من حيث قربها من الجسر وبعدها عنه، ولكن هذه المواضع يمكن أيضًا اعتبارها مجرد مواقع تقوم بينها مسافة قابلة للقياس؛ إن المسافة، بالإغريقية **"stádion"** ، يتم دائمًا فسحها، وذلك بالضبط انطلاقًا من مجرد مواقع [٢٠]. ما يتم فسحه من قِبل مواقع، هو مكان من نوع خاص. إنه، بصفته مسافة، بصفته **"Stadion"** ، هو ما يقوله لنا اللفظ **"Stadion"** نفسه باللاتينية **"spatium"** فضاء"[٢١]. هكذا يمكن أن يصبح القرب والبعد بين الناس والأشياء مجرد ابتعادات، مسافات فى الفضاء. فى مكان يتم تصوره كمجرد فضاء **"spatium"** يظهر الجسر الآن كمجرد شىء ما فى موقع يمكن أن يشغله فى كل حين شىء آخر أو أن يُعوَّض بعلامة فقط، ليس ذلك وحسب، يمكن أن نستخرج من المكان كفضاء الامتدادات حسب الارتفاع والاتساع والعمق ونتمثل المجرد باللاتينية **"abstractum"** ، الذى حصلنا عليه بهذه الكيفية كتعددية خالصة للأبعاد الثلاثة. إلا أن ما تفسحه هذه التعددية لا يبقى أيضًا محدداً بواسطة المسافات، إنه لا يبقى فضًاء **"spatium"**، بل فقط **"extensio"** ـ امتداداً، ولكن يمكن من جديد أن نختزل المكان كـ **"extensio"** إلى علاقات تحليلية – جبرية، وما تفسحه هذه العلاقات هو إمكانية التركيب الرياضى الخالص لتعدديات لها من الأبعاد العدد الذى نشاء. يمكن أن نسمى ما تم فسحه رياضيا "الـ"مكان. لكن الـ"مكان" بهذا المعنى لا يضم أمكنة ومواضع، إننا

لا نجد فيه أبداً محلات، أى أشياء من نوع الجسر[٢٢]. وعلى العكس من ذلك، يكمن بكل تأكيد فى الأمكنة التى تم فسحها بفضل المحلات دائمًا المكان كفضاء وفى هذا الأخير من جديد المكان كامتداد خالص، فالفضاء "spatium" والامتداد "extensio" يتيحان فى كل حين إمكانية قياس الأشياء وما تفسحه حسب مسافات، مقاطع واتجاهات، كما يتيحان إمكانية حساب هذه القياسات، ومع ذلك فإن القياسات العددية وأبعادها ليست بحكم إمكانية تطبيقها عمومًا على كل ما هو ممتد، أيضًا الأساس بالنسبة لماهية الأمكنة والمحلات التى يمكن قياسها اعتماداً على الرياضيات[٢٣]، ولا يمكن فى هذا المقام أن نعالج إلى أى حد تكون اليوم الفيزياء الحديثة أيضًا مرغمة على أن تتصور الوسط المكانى للمكان الكونى كوحدة حقل تتحدد من قبل الجسم كمركز دينامى، إن الأمكنة التى نجتازها يوميًا مفسوحة من قبل محلات؛ وهذه تتأسس ماهيتها فى أشياء من نوع المبانى. إذا انتبهنا إلى هذه الروابط بين المحل والأمكنة، بين الأمكنة والمكان، فإننا سنحصل على سند لتأمل العلاقة بين الإنسان والمكان.

عند الحديث عن الإنسان والمكان يبدو كما لو أن الإنسان يقوم فى جهة والمكان فى جهة أخرى. إلا أن المكان ليس شيئًا يقوم قبالة الإنسان، إنه ليس موضوعًا خارجيًا ولا معيشًا داخليًا. ليس هناك الناس ثم إضافة إليهم المكان؛ ذلك أننى عندما أقول "إنسان" وأفكر فى هذا اللفظ ذلك الذى يكون على كيفية إنسانية، أى الذى يسكن، فإننى أكون قد ذكرت مع اسم "إنسان" الإقامة فى الرباعى عند الأشياء، حتى عندما نتصرف إزاء أشياء ليست على مقربة مباشرة منا، فإننا نقيم عند الأشياء ذاتها، إننا لا نتمثل الأشياء البعيدة داخليًا فقط – كما يعتقد ـ بحيث إنه بدل الأشياء البعيدة تجرى فى داخلنا ورأسنا تمثلات عنها فقط وعندما نفكر الآن ـ نحن جميعًا ـ من هنا فى الجسر القديم "بهايدلبرج"، فإن التفكير باتجاه ذلك المحل ليس مجرد معيش داخل الأشخاص الحاضرين هنا، بل إنه ينتمى لماهية تفكيرنا فى الجسر المذكور أن هذا التفكير هو فى ذاته يتحمل [٢٤] البعد عن هذا المحل، إننا انطلاقًا من هنا نكون عند الجسر هناك وليس مثلاً عند مضمون للتمثل قائم فى وعينا، بل يمكننا – ونحن هنا – أن نكون أقرب كثيراً إلى ذلك الجسر وما يفسحه من شخص يستعمله يوميًا كمعبر للنهر لا أهمية له، الأمكنة ومعها "الـ"مكان تكون دائمًا مفسوحة مسبقًا فى إقامة

أن يقفوا، فى سكنهم عبر الأمكنة على أساس إقامتهم عند الأشياء والمحلات، ونظراً - فقط - لأن الفانين يقفون تبعًا لماهيتهم عبر الأمكنة يمكنهم أن يسيروا عبر الأمكنة(٢٥). لكننا خلال السير لا نكف عن ذلك الوقوف. بل إننا بالأحرى نسير دائمًا عبر الأمكنة بحيث إننا نقف فيها بكامل مداها، وذلك بأن نقيم عند المحلات والأشياء القريبة والبعيدة(٢٦). عندما أذهب إلى باب القاعة فإننى أكون مسبقًا هناك، ولن يمكننى أبداً أن أذهب إلى هناك لو لم أكن فى كيفية تسمح لى بأن أكون هناك. إننى لا أكون أبداً هنا بصفتى هذا الجسم المتقوقع، بل أنا هناك، أى إننى أقف مسبقًا عبر المكان وبهذا فقط أستطيع أن أسير عبره.

وحتى عندما "يغوص الفانون فى داخلهم"، فإنهم لا يغادرون الانتماء إلى الرباعى. عندما نتأمل ـ كما يقال ـ أنفسنا، فإننا نعود إلى أنفسنا قادمين من الأشياء، دون أن نتخلى أبداً عن الإقامة عند الأشياء. بل حتى فقدان الارتباط بالأشياء الذى يحصل فى حالات اكتئابية لن يكون أبداً ممكنًا، لو لم تكن هذه الحالة ما هى كحالة بشرية، أى إقامة عند الأشياء. إنه فقط إذا كانت هذه الإقامة تحدد كون الإنسان، يمكن أيضًا للأشياء التى نكون عندها أن لا تخاطبنا وأيضًا أن لا تهمنا.

يقوم ارتباط الإنسان بالمحلات وعبر المحلات بالأمكنة فى السكن، فعلاقة الإنسان والمكان ليست سوى السكن مفكراً فى ماهيته.

عندما نتأمل الرابطة بين المحل والمكان، ولكن كذلك بين الإنسان والمكان، بالكيفية التى حاولناها يشع ضوء على ماهية الأشياء التى هى محلات والتى نسميها مبانٍ.

الجسر شىء من هذا النوع، ويُمَكِّن المحل الوحدة البسيطة للأرض والسماء، للإلهيين والفانين من ولوج حيز بأن يرتب الحيز إلى أمكنة ويفسح المحل المجال للرباعى بمعنى مزدوج، يسمح المحل بدخول الرباعى ويرتب المحل الرباعى(٢٧). الفسح كسماح بالدخول والفسح كترتيب هما معا مترابطان. إن المحل، باعتباره هذا الفسح المزدوج، هو حماية "Hut" الرباعى، أو كما يقول اللفظ نفسه: "Huis"، "Haus": بيت، إن

الأشياء التى هى من نوع هذه المحلات تأوى إقامة الناس، الأشياء التى من هذا النوع هى مآوى، لكنها ليست مساكن بالمعنى الضيق.

إخراج هذه الأشياء هو البناء، وتقوم ماهيته فى أنه يستجيب لنوع هذه الأشياء. إنها محلات تفسح أمكنة، لذلك فإن البناءَ - باعتبار أنه يشيد محلات - إنشاءٌ وتنظيمٌ للأمكنة، نظرًا لأن البناء يُخرج محلات، فإنه يأتى ضرورة مع تنظيم أمكنته أيضًا المكان كفضاء "spatium" وكامتداد "extensio" فى الهيكل الشيئى للمبانى، إلا أن البناء لا يشكل [٢٨] أبدًا "الـ"مكان، سواءً مباشرة أو على نحو غير مباشر، ومع ذلك فإن البناء، لأنه يُخرج الأشياء كمحلات، أقرب إلى ماهية الأمكنة وإلى أصل ماهية "الـ"مكان من كل الهندسة والرياضيات، يشيد البناء محلات تفسح للرباعى حيزًا، انطلاقًا من الوحدة البسيطة التى تتلازم فيها الأرض والسماء، الإلهيون والفانون يستمد البناء التوجيه لتشييد المحلات انطلاقًا من الرباعى يستمد البناء المقاييس لكل مسح ولكل سبر للأمكنة التى يتم فى كل حالة فسحها من قِبل المحلات المنشأة، وتحفظ المبانى الرباعى، إنها أشياء تصون الرباعى حسب كيفيتها، وصيانة الرباعى، إنقاذ الأرض، استقبال السماء، انتظار الإلهيين، قيادة الفانين، هذه الصيانة الرباعية هى الماهية البسيطة للسكن، وهكذا فإن المبانى الأصيلة تطبع إذن السكن فى ماهيته وتأوى هذه الماهية.

البناء كما تم تحديده هو إسكان متميز، وعندما يكون البناء بالفعل كذلك يكون قد استجاب لنداء الرباعى، على هذه الاستجابة يتأسس كل التخطيط الذى يفتح بدوره المناطق المناسبة أمام مشاريع التصاميم.

حالما نحاول فهم ماهية البناء المشيِّد انطلاقًا من الإسكان، نَخبر بكيفية أوضح أين يقوم ذلك الإخراج الذى يتم حسبه البناء، ونعتبر الإخراج فى العادة فاعلية تنشأ عن إنجازاتها نتيجة هى البناء الجاهز، ويمكن تصور الإخراج على هذا النحو: بذلك يكون إدراكنا صائبًا، لكننا لا نبلغ أبدًا ماهية الإخراج التى تتجلى فى أنه جلب يعرض، بمعنى أن البناء يجلب الرباعى إلى شيء، الجسر، ويعرض الشيء كمحل فى ما هو حاضر مسبقًا وما يتم الآن فقط فسحه بفضل هذا المحل[٢٩].

يسمى الإخراج بالإغريقية "tíkto". ينتمى لجذر هذا الفعل "tec" اللفظ "téchne"، التقنية، هذا اللفظ لا يعنى عند الإغريق الفن ولا الصنعة الحرفية، بل جعل شىء يظهر فى مجال الحضور بصفته هذا أو ذاك بهذه الكيفية أو تلك، ويفكر الإغريق الـ "téchne" ، الإخراج، انطلاقًا من جعل الشىء يظهر، إن الـ "téchne" مفكرة بهذا الشكل اختفت منذ عهد قديم فى فن التركيب المعمارى، وهى ما زالت تختفى حديثًا، وبكيفية أكثر حدة، فى الطابع التقنى لتقنية الآلات ذات المحركات، لكن ماهية الإخراج البانى لا يمكن تفكيرها بشكل كافٍ انطلاقًا من فن البناء ولا انطلاقًا من هندسة البناء ولا انطلاقًا من مجرد الجمع بينهما، ولن يكون الإخراج البانى محددًا أيضًا بكيفية لائقة لو أردنا أن نفهمه بالمعنى الأصلى الإغريقى لـ "téchne" فقط كإظهار يجلب ما تم إخراجه بصفته حاضرا إلى ما هو حاضر مسبقا.

ماهية البناء هى الإسكان، وإنجاز البناء حسب ماهيته هو تشييد محلات عن طريق هيكلة أمكنتها، لا يمكننا أن نبنى إلا إذا كنا نستطيع(٣٠) السكن ولنفكر برهة فى البيت القروى بالغابة السوداء الذى بناه قبل قرنين فقط سكن قروى، إلحاح القدرة(٣١) على إدخال الأرض والسماء، الإلهيين والفانين فى وحدة بسيطة إلى الأشياء هو الذى هيأ هذا البيت وهذه القدرة أقامت البيت أمام المنحدر الجبلى المحمى من الريح شطر الجنوب(٣٢) بين المراعى الجبلية على مقربة من النبع، منحته هذه القدرة سقفًا من القرميد ناتئًا جدًا يحمل بميله المناسب ثقل الثلج ويحمى بانحداره الشديد إلى الأسفل الغرف من عواصف الليالى الشتوية الطويلة، وهى لم تنس ركن الإله الرب خلف المائدة الجماعية، كما أنها فسحت فى الغرف المواضع المقدسة لفراش الطفل وشجرة الميت، كما يسمى التابوت هناك، وبذلك رسمت مسبقًا لأعمار الحياة المختلفة تحت سقف واحد طابع مسارها عبر الزمن(٣٣)، إن الصنعة الحرفية التى بنت هذا البيت القروى انبثقت هى ذاتها من السكن، وهى ما زالت تستعمل أدواتها وسقالاتها كأشياء(٣٤).

لا يمكننا أن نبنى إلا إذا استطعنا السكن، إن الإشارة إلى البيت القروى بالغابة السوداء لا تقصد بتاتًا أنه يجب ويمكن أن نعود إلى بناء هذه البيوت القروية، بل إنه يوضح بكيفية ملموسة انطلاقًا من سكن ماض كيف استطاع هذا السكن أن يبنى.

لكن السكن هو السمة الأساسية للكون الذى يكون حسبه الفانون، ومن خلال هذه المحاولة لتأمل السكن ربما يبرز بكيفية أوضح شيئًا ما كيف أن البناء ينتمى إلى السكن وكيف أنه يستمد منه ماهيته، وسيكون ربحنا كافيًا لو أصبح السكن والبناء جديرين بالسؤال وبقيا بذلك جديرين بالتفكير.

قد يشهد طريق التفكير الذى حاولناه هنا على أن التفكير ذاته ينتمى بنفس المعنى، ولكن - فقط - بكيفية أخرى إلى السكن.

كل من التفكير والبناء ضرورى للسكن حسب كيفيته، لكنهما معًا غير كافيين للسكن ما دام كل منهما يزاول نشاطه بانفراد بدل أن ينصتا إلى بعضهما، وهما يستطيعان ذلك إذا انتميا معًا، البناء والتفكير، إلى السكن وبقيا فى حدودهما وأدركا أن الواحد مثل الآخر يأتى من ورشة تجربة طويلة وتمرين دائب.

نحاول أن نتأمل ماهية السكن، ستكون الخطوة القادمة فى هذا الطريق هى السؤال: كيف هو حال السكن فى زماننا الحرج؟ يتكلم المرء فى كل مكان عن أزمة السكن، وذلك بحق. لا يكتفى المرء بالكلام، بل يعمل ويحاول المرء أن يتغلب على الأزمة بواسطة توفير المساكن، بواسطة تشجيع بناء المساكن، بواسطة تخطيط ميدان البناء بأكمله ولكن مهما ظل نقص المساكن قاسيًا ومريراً، ومهما ظل مكبِّلاً ومهدِّداً فإن الأزمة الحقة للسكن لا تكمن بالدرجة الأولى فى نقص المساكن. إن الأزمة الحقة للسكن هى أيضا أقدم من الحروب العالمية ودمارها، كما أنها أقدم من تضخم عدد السكان على الأرض ومن وضعية العامل الصناعى وتكمن الأزمة الحقيقة للسكن فى أنه يجب على الفانين أن يبحثوا دائمًا من جديد عن ماهية السكن وأن يتعلموا السكن، ماذا لو كان فقدان الإنسان للموطن(٣٥) يكمن فى أن الإنسان لم يتأمل بعد الأزمة الحقة للسكن بصفتها الأزمة؟ لكن حالما يتأمل الإنسان فقدان الموطن لا يبقى هذا بؤساً، إنه، - إذا تأملناه بكيفية سليمة وراعيناه بكيفية جيدة - النداء الوحيد الذى يدعو الفانين إلى السكن .

لكن كيف يمكن أن يستجيب الفانون لهذا النداء إن لم يحاولوا من طرفهم أن يحملوا السكن انطلاقًا منهم إلى امتلاء ماهيته؟ وهم يحققون ذلك عندما يبنون انطلاقًا من السكن ويفكرون من أجل السكن.

هوامش

(١) "zu Hause" : فى البيت . تشير فى دلالتها المباشرة إلى وجود شخص ما فى منزله أو بيته

وليس خارجه. ولكن يستعمل هذا التعبير كذلك للدلالة على وجود شخص ما فى مكان له ألفة معه ولا يحس فيه بأنه غريب، مثلاً أحس فى هذا البلد أو هذه المدينة أو هذه المؤسسة بأننى فى بيتى. سائق الشاحنة يكون وهو على الطريق السيار فى بيته، أى إنه فى ألفة مع الطريق السيار ويستطيع أن يتوجه فيه دون مشاكل.

(٢) "Er bewohnt sie und wohnt gleichwohl nicht in ihnen": إنه يسكنها، ومع ذلك فهو لا يسكن فيها. إنه يسكن هذه المبانى بمعنى أنه يحل فيها ويشغلها، ولكنه لا يسكن فيها، لأنها ليست هى المسكن الذى يقيم فيه.

(٣) "der Nachbar" : الجار. يزعم هايدجر أن هذه الكلمة تحمل أثرا للدلالة المنسية للفظ القديم الذى يدل على البناء، أصل هذه الكلمة هو "der Nachgebauer"، التى تعنى حرفيًا الشخص الذى يبنى بقربنا، وهذا ما يشير إلى أن البناء يعنى فى الأصل السكن.

(٤) هذه الأفعال لها قرابة مع الفعل القديم "buan" الذى يقابل الفعل "bauen :" بنى، وهى تدل كلها على السكن.

(٥) ليس السكن بمعناه الأصلىّ سلوكًا للإنسان بجانب سلوكات أخرى، بل هو بالضبط كون الإنسان، هو كيفية كون الفانين على الأرض.

(٦) يحمل الفعل الألمانى "bauen" الذى نترجمه بلفظ "بنى" هاتين الدلالتين. فهو يعنى من جهة زرع الأرض أو الحقل، زرع الكروم أو القمح. يكون البناء هنا بمعنى إحاطة قوى الطبيعة والنمو بالعناية والرعاية وتركها تفعل فعلها. ومن جهة أخرى يعنى هذا الفعل: بنى، أنشأ، صنع مثلا سفينة أو بيتًا أو أداة، أى شيد مبانٍ بالمعنى العام الذى تكون حسبه أيضا الجرة أو كأس القربان مبان. البناء بهذا المعنى لا يترك قوى الطبيعة تفعل فعلها، بل هو الذى ينتج منتجاته ويخرجها.

(٧) "das Gewohnte" : تدل فى معناها المتداول على ما هو معتاد. لكن يمكن أيضا أن نأخذها على أنها مشتقة من الفعل "wohnen" : سكنَ فيكون معناها ما هو مسكون. إن المعتاد هو ما نسكن فيه مسبقًا، ما نقيم فيه مسبقا ونكون فى ألفة معه إلى حد أننا لا ننتبه إليه فيتوارى ويختفى.

(٨) يعنى النعت القديم "fry" حسب هايدجر "مصون"، الاسم المشتق منه "das Frye" يعنى المصون أو المجال المصون. اللفظ "der Friede" يعنى السلم (فى مقابل الحرب) كما يعنى الأمن والأمان والسكينة.

(٩) "einfrieden" : هذا الفعل مشتق من الاسم "der Friede" : السلم، الأمان، السكينة، ويعنى حرفيًا أحاط شيئًا بالأمان وجعله آمنا بمنأى عن الأضرار والمخاطر، إلا أن هذا الفعل يستعمل فى العادة

بمعنى سيَّج، أى أقام سياجا حول حقل أو قطعة من الأرض مثلاً. وواضح أن إقامة سيا ج حول شيء معين تعنى جعله آمنًا وإحاطته بالأمان.

(١٠) يفسر "هايدجر" هنا الكلمة القديمة "das Frye" ، التى ترجمناها بالمجال المصون، بكلمة "das Freie" التى تعنى المجال الحر بمعنى المجال المفتوح، بذلك يشير "هايدجر" على أن المجال المصون هو المجال المفتوح أى الانفرا ج الذى يسمح للكائن بأن يتبدى فى ماهيته وبذلك يصون ماهيته.

(١١) "das Miteinandersein" : الكون مع الآخر، الكون المشترك. هو تحديد أساسى للكينونة يعنى أنها توجد طبقًا لماهيتها بمعية الآخرين وتشاركهم الوجود، تحديد الكينونة ككون مشترك لا يعنى تسجيل أنها توجد بالفعل مع الآخرين وترتبط بعلاقات معهم، بل إن الكينونة لا ترتبط مع الآخرين وتدخل فى علاقات معهم إلا لأنها تتحدد ككون مشترك. وحتى عندما تنعزل الكينونة عن الآخرين وتنطوى على ذاتها، فإنها تبقى دائمًا كونًا مع الآخرين وعند الأشياء.

(١٢) الحيوان لا يموت، بل ينتهى، الإنسان وحده يموت، لأنه وحده يستطيع الموت كموت (حول معنى الاستطاعة أو القدرة راجع الهامشين أدناه رقم ٣، ١٣). لا يفهم "هايدجر" الموت كنقطة ينتهى عندها وجود الإنسان، إذ بهذا المعنى سوف لن يكون الموت منتميا لكون الإنسان. إن الإنسان يموت بشكل متواصل طالما كان موجوداً، لأنه لا يمكن أن يكون موجوداً دون أن يكون فى علاقة مع الموت ودون أن يتعامل معه بكيفية ما، ولو حتى بتقنيعه عن طريق الهرب إلى صخب الحياة اليومية والغرق فى مهام متلاحقة والاستسلام للوضعيات الجزئية والإمكانيات القريبة.

(١٣) "das Geviert" : الرباعى. يضم الرباعى الأرض والسماء، الإلهيين والفانين فى وحدة بسيطة. لا يمكن إرجاع هذه الوحدة إلى أصل تصدر عنه ولا يحتل أى طرف فيها مكانة المركز. الرباعى هو الاسم الذى يتخذه العالم فى فلسفة هايدجر المتأخرة.

(١٤) "retten" : انقذ. لا يعنى الإنقاذ حسب هايدجر انتزا ع شيء ما من الخطر فحسب، بل جعل هذا الشيء يبدو فى ماهيته الخاصة، إرجاعه إلى ماهيته حتى تلمع هذه الماهية (راجع بهذا الصدد محاضرة "السؤال عن التقنية"). إنقاذ الأرض يعنى رعايتها والعناية بها وتحريرها إلى ماهيتها. وهذا ما يتعارض تماما مع الإرادة اللامشروطة لتسخيرها، بل لإتلافها واستنزافها وإرغامها على تخطى الدائرة التلقائية لمكنها (راجع بهذا الصدد "تخطى الميتافيزيقا"، المقطع (٢٧ ، ٢٨).

(١٥) "das Unverhoffte" : تعنى حرفيا ما لا يمكن ترجيه، لكنها تعنى كذلك ما هو مباغث، ما يأتى على حين غرة، أى ما لا يمكن حسابه وتوقعه. إن ما هو حاسم فى التاريخ يحدث زمنيًا فى ما يسميه "هايدجر" "der Augenblick": اللحظة (راجع تقديمنا لنص "منبع الأثر الفنى")، إنه ينفلت من كل إرادة للإخضا ع والتحكم.

(١٦) الكلمة الألمانية "Ding" : الشيء تعود إلى الكلمة القديمة "thing" ، وهى تدل على التجميع، لأنها تعنى الجمع أو التجمع الذى يناقش فيه الناس شأنا من الشئون العامة.

(١٧) ترد فيما يلي مجموعة من الكلمات التى تحمل دلالة مكانية. يصعب إيجاد كلمات تقابلها تماما فى اللغة العربية، خاصة وأن الحدود بينها غير واضحة وغير صارمة فى اللغة الألمانية. نقترح الترجمات التالية: "Stätte": حيز؛ "Ort" محل؛ "Raum": مكان؛ "Stelle": موقع؛ "Platz": موضع، "Abstand": مسافة. المهم بهذا الصدد هو التمييز بين الكلمات التى لها علاقة بالمكان الذى نتوجه حسبه فى حياتنا اليومية وتلك التى لها علاقة بالمكان فى معناه الرياضى. الحيز والمحل والموضع ترتبط بالأول، فى حين أن الموقع والمسافة يرتبطان بالثانى. أما كلمة المكان فتنتمى إلى الأول عندما يقصد بها المكان الذى يفتحه حيز، أى المكان الذى يحتمل الجمع؛ وتنتمى إلى الثانى عندما يقصد بها المكان الذى لا يحتمل الجمع، أى "الـ"مكان. الموقع مثلاً يتحدد كنقطة هندسية فى المكان الرياضى المتجانس يمكن أن يشغلها أى شىء ويمكن تحديدها بدقة فى نظام للإحداثيات. المسافة هى الفاصل الذى يقوم بين موقعين والذى يمكن تحديده بدقة وقياسه ولكن المكان الذى نتوجه فيه خلال حياتنا اليومية لا يحتوى على مواقع ومسافات. إن أداة ما نستعملها فى حياتنا اليومية لا توجد فى موقع محدد على نظام للإحداثيات، بل فى موضع، هذا الموضع يتحدد انطلاقًا من سياق الاستعمال الذى تنتمى إليه هذه الأداة وتستمد منه دلالتها. كما أن قرب شىء ما أو بعده لا يتحدد انطلاقًا من المسافة التى تفصله عن النقطة الهندسية التى يحتلها جسمى، فالشىء الأقرب إلى ليس هو الذى تفصله مسافة صغيرة عن جسدى أو الذى يلتصق بجسدى، بل هو الذى يوجد على مرمى بصرى أو يدى، إن الصديق الذى ألمحه قادما نحوى على بعد خطوات هو أقرب إلى من النظارتين الملتصقتين بوجهى، والأداة التى توجد على امتداد يدى عند إنجاز مهمة معينة هى أقرب إلى من الأشياء الملتصقة بجسدى.

(١٨) يستعمل اللفظ الإغريقى "horismós" الذى يعنى هو أيضا الحد للدلالة على المفهوم، لأن المفهوم يحد ماهية شىء ما، فى اللغة العربية أيضًا يستعمل لفظ الحد للدلالة على مفهوم شىء ما.

(١٩) المكان بمعنى المكان اليومى الذى يحتمل الجمع يستمد ماهيته من المحلات، لأنه يتم فسحه فى حد معين من قبل المحلات. إنه إذن لا يستمد ماهيته من "الـ"مكان بمعنى المكان الرياضى المتجانس واللانهائى، وهذا الأخير ليس سوى نتيجة لعملية تجريد تبتعد تدريجيا عن التجربة الأصلية للمكان وتفترضها.

(٢٠) المسافة بمعناها الرياضى يتم فسحها من قبل المواقع التى ينعتها هايدجر بأنها مجرد مواقع، لأنها ليست مستمدة من التجربة الأصلية للمكان. فى هذه التجربة هناك مواضع، لكن عندما يتم اعتبار هذه المواضع مجرد نقط على الامتداد المكانى تفقد دلالتها الأصلية وتتحول إلى مجرد مواقع.

(٢١) يترجم هايدجر اللفظ اللاتينى "spatium" إلى اللغة الألمانية باللفظ "der Zwischenraum"، أى المكان الفاصل، المكان مفهوما كمجال تقوم فيه مواقع يمكن تحديدها وقياس المسافات بينها. استعملنا فى الترجمة لفظ "فضاء".

(٢٢) المقصود هنا المكان الرياضى المجرد الذى لا يحتوى على مواضع ومحلات لأنه لانهائى ومتجانس فى كل نقطه.

(٢٣) إذا كنا نستطيع أن نقيس الأمكنة والمحلات اعتماداً على التحليل الرياضى للمكان، فهذا لا يعنى أن المكان الرياضى هو المكان الأصلى وأنه أساس ماهية المحلات والأمكنة، فهو ليس سوى نتاج لعملية تجريدية تنطلق من تجربة المحلات والأمكنة.

(٢٤) "durchstehen" : يتحمل. يختار هايدجر هذا الفعل لأنه يتضمن أيضًا معنى الاجتياز. نقول عن شخص إنه تحمل أزمة مثلا بمعنى أنه اجتازها وتخطاها. أن يتحمل الإنسان المكان يعنى أن يجتازه ويقطعه حتى دون أن يتحرك. راجع الهامش أدناه رقم ٥٢.

(٢٥) يستعمل هايدجر الفعل "durchstehen" بموازاة مع "durchgehen" يعنى هذا الفعل الأخير قطع مكانا أو اجتازه، أو حرفيا سار عبر هذا المكان. أما الفعل "durchstehen" فيعنى تحمل. لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا الفعل يضم "stehen" الذى يعنى وقف، وهكذا تعنى "durchstehen" اجتاز الأمكنة وهو واقف، وقف عبر الأمكنة. ويعنى هايدجر أننا لا نقف فى نقطة هندسية معزولة، بل إننا نقطع الأمكنة حتى عندما نكون واقفين.

(٢٦) نقف فى الأمكنة بكامل مداها، أى لا نقف فى نقطة هندسية معزولة، بل نقف عبر هذه الأمكنة ونقيم عند المحلات القريبة والبعيدة. إننا نقف حتى عند الأشياء التى لا تكون حاضرة فى مرمى بصرنا.

(٢٧) "einräumen" : فسح. يستعمل هايدجر هذا الفعل فى دلالتين. فهذا الفعل يعنى فتح المجال لشىء معين، منحه موضعا ، سمح له بالدخول zulassen بهذا المعنى فالمحل يفسح حيزا للرباعى أى يسمح بدخول الرباعى إلى هذا الحيز. من جهة أخرى يعنى الفعل "einräumen" رتب مكانا معينا وهيأه وأثثه

"einrichten". بهذا المعنى فالمحل يرتب الرباعى فى هذا الحيز.

(٢٨) "gestalten" : شكَّل. إن البناء لا يشكل "الـ"مكان، إنه لا يجد أمامه المكان بالمعنى الرياضى ثم بعد ذلك يشتغل عليه بكيفية ما، بل إن البناء يخرج محلات تفسح أمكنة.

(٢٩) "hervorbringen" :لا يفهم هايدجر هذا الفعل بمعنى الصنع والإحداث والإنتاج، بل بمعنى جلب شىء من الخفاء وعرضه فى مجال اللاخفاء. راجع بصدد هذا الفعل "السؤال عن التقنية"، الهامش١٠، وكذلك "منبع الأثر الفنى"، الهوامش ٢٦، ٥٩، ٦٠، ١١٠.

(٣٠) "vermögen" : استطاع. يجب أن نفهم هذا الفعل انطلاقا من الفعل mögen كما بين هايدجر فى "رسالة حول 'النزعة الإنسانية'"، ويعنى الفعل mögen يود، يحب. هذه المحبة هى الماهية الأصلية للاستطاعة أو القدرة التى لا تعنى إنجاز شىء ما، بل جعله يحدث كما هو، أى تركه يكون. أن نستطيع السكن معناه أن نوده ونحبه، أى أن نتركه يحدث كما هو فى ماهيته.

(٣١) "das Vermögen" :القدرة. هذا الاسم مشتق من الفعل "vermögen". لا تعنى القدرة الاستعداد للقيام بعمل ما أو إنجازه، إن القدرة على شىء ما تعنى محبته فى ماهيته، جعله يحدث كما تقتضى ماهيته.

(٣٢) يولى البيت وجهه شطر الجنوب، لأن الجنوب هو الجهة التى تكون فيها الشمس عند الزوال، هكذا يكون البيت معرضًا أكثر ما يمكن لضوء الشمس ودفئها، يجب أن نتذكر أن النهار يكون هنا قصيرًا جدًا فى فصل الشتاء.

(٣٣) يجمِّع البيت القروى الرباعى ، إنه يجمِّع الأرض (المنحدر الجبلى، والمراعى الجبلية، والنبع) والسماء وأجواءها (ضوء الشمس ودفئها، والثلج، والعاصفة الشتوية). يفسح البيت القروى المجال للإلهيين والفانين، ففى غرفه يوجد خلف المائدة المشتركة ركن الإله الرب، أى ذلك المكان الذى تعلق فيه صورة المسيح مصلوبا وتولع فيه الشموع وتقام أمامه الصلاة. كما يوجد فيه فراش الطفل، أى فراش الولادة الذى يأتى فيه الأطفال إلى الحياة، وفى الوقت نفسه شجرة الميت، أى التابوت. كل ذلك تحت سقف واحد.

(٣٤) أى ما زالت تحافظ على هذه الأدوات وتصونها، فلا تتعامل معها كمجرد موضوعات للاستعمال أو أكثر من ذلك كمواد للاستهلاك.

(٣٥)"die Heimatlosigkeit": فقدان الموطن. تعنى "die Heimat" محلا (وطن، بلد، جزء من بلد) يحس فيه الإنسان بألفة لأنه ولد ونشأ فيه أو أقام به مدة طويلة ويتعلق به تعلقا له غالبا طابع عاطفى. ترجمنا هذا اللفظ بـ "موطن". أما "die Heimatlosigkeit" فتعنى عادة حالة من شرد من وطنه، من هو بدون وطن أو جنسية، حالة من لا موطن له. يرى "هايدجر" أن الإنسان الحالى يتجه بسبب إخضاعه لكل ما هو كائن وتحويله لكل ما ينمو فى الطبيعة إلى مجال للسيطرة العلمية – التقنية إلى أن يصبح بدون موطن .

(٦) الطريق إلى اللغة(*)

(*) الهوامش التى توجد أسفل الصفحات فى هذا البحث من وضع هايدجر نفسه.

تقديم

يفهم هايدجر العالم كرباعى يضم الأرض والسماء، الإلهيين والفانين، والعالم كرباعى ليس كائنًا قائمًا فى ذاته يوجد إزاء الإنسان، بل إنه حدوث لاخفاء الكون فى الإنسان، وينتمى الإنسان كفانٍ إلى هذا الحدوث، وحدوث اللاخفاء يحتاج إلى الإنسان ولا يمكن أن يتم بدونه على الرغم من أنه ليس خاضعًا لنفوذ الإنسان ولا يتحدد حسب مشيئته. وهو يحتاج إلى الإنسان لأنه هو الذى يصون اللاخفاء بكيفيات متعددة. فى حدوث اللاخفاء وصيانته تحتل اللغة مكانة متميزة، لأن كل كيفيات حدوث اللاخفاء لا يمكن أن تكون بدون اللغة، ولهذا السبب ستحتل اللغة مكانة متميزة فى تفكير هايدجر المتأخر، بل إن سؤال اللغة سيصبح سؤالاً مركزيًا فى تفكيره، ولكن هذا لا يعنى أن سؤال اللغة سينضاف إلى السؤال عن حقيقة الكون والعالم، بل إنه هو هذا السؤال ذاته مطروحًا من جانب الكيفية التى يتم بها أصليًا حدوث حقيقة الكون وسكن العالم.

سبق أن طرح هايدجر مسألة اللغة فى مؤلفه الأساسى "الكون والزمان". فى الفقرة٣٤ من هذا المؤلف، عالج هايدجر اللغة من زاوية الكلام معتبراً هذا الأخير بجانب الوجدان والفهم من الكيفيات الأساسية لكون الكينونة فى العالم، أما بعد الانعطاف فقد لامس أيضا مسألة اللغة فى نصوص مختلفة مثل "رسالة فى النزعة الإنسانية" وكذلك فى محاضراته التى خصصها لتأويل شعر هولدرلين، أى فى نصوص لم تكن مخصصة مباشرة لمعالجة مسألة اللغة. لكن مع تزايد مكانة اللغة فى تفكيره سيشتغل بين ١٩٥٠ و ١٩٥٩ على مجموعة من النصوص التى سيخصصها لمعالجة مسألة اللغة، ونشر هايدجر هذه النصوص سنة ١٩٥٩ تحت عنوان "فى الطريق إلى اللغة" **Unterwegs zur Sprache** وأعتقد أن تأملات هايدجر حول اللغة فى فلسفته المتأخرة بلغت نوعا من الاكتمال فى الدراسة الأخيرة ضمن هذه المجموعة، تلك الدراسة التى تحمل عنوان "الطريق إلى اللغة" **Der Weg zur Sprache** والتى نقدم ترجمتها ضمن هذا الكتاب.

نص "الطريق إلى اللغة" هو فى الأصل محاضرة ألقاها هايدجر فى إطار سلسلة من المحاضرات نظمتها أكاديمية بايرن للفنون الجميلة وأكاديمية برلين للفنون فى شهر يناير من سنة ١٩٥٩.

ليس غريبًا أن يستعمل هايدجر لفظ الطريق فى عنوان محاضرته حول اللغة فهو يعتبر أن كل دراسة من دراساته هى طريق للتفكير والتساؤل. هذا الطريق لا يكون محدد المعالم منذ البداية، بل إنه ينفتح مع كل خطوة من خطوات التفكير والتساؤل، وهو لا ينتهى بنتائج يتوقف عندها التفكير والتساؤل، بل يفتح آفاقًا جديدة لهما، وأثناء الطريق تتغير المفاهيم والتصورات، بل يتغير المتسائل ذاته. لكن الأهم فى "الطريق إلى اللغة" هو أن الطريق ذاته يتغير، وليس المقصود بذلك فقط أن الطريق يتخذ وجهة أخرى أو مسارا مخالفا لما تم تخطيطه وتوقعه فى البداية، بل إن معنى الطريق ذاته يتغير خلال السفر أى أثناء الطريق، إن الطريق لن يبقى كما تم الاعتقاد فى البداية طريقا يقطعه تفكيرنا وتأملنا لكى يبلغ حقيقة اللغة، بل إن الطريق سينكشف بصفته منتميا لحدوث اللغة ذاتها، بل بصفته الأساسى فى حدوث اللغة.

يصرح هايدجر أن ما تسعى إليه تأملاته هو جلب اللغة من حيث هى اللغة إلى اللغة، أى معالجة اللغة من حيث هى اللغة وليس من زاوية شىء آخر، ولكنه قبل أن يشرع فى محاولته معالجة اللغة من حيث هى اللغة يتوقف عند التصورات التقليدية الرائجة للغة ليبين فى نهاية الأمر أنها لا تعالج اللغة من حيث هى اللغة، بل تعالجها من زاوية آخر بالنسبة للغة.

إن التصور التقليدى للغة، الذى فرض نفسه طوال تاريخ التفكير الغربى وبلغ ذروته مع تأملات فيلهلم فون هومبولت حول اللغة يقوم رغم اختلاف أشكاله وصيغه، على أرضية واحدة هى أرضية الفهم الميتافيزيقى للكون والتحديد الميتافزيقى لكون الإنسان. ينظر التصور الميتافزيقى إلى اللغة كقدرة من القدرات التى يتوفر عليها الإنسان ويعتبرها القدرة الأساسية بين قدراته، إنها هى ما يحدده ويجعل منه إنسانا. اللغة فى هذا التصور وسيلة للتعبير وللتفاهم مع الآخرين، وهكذا يتم النظر إلى اللغة كتكلُّم ويتم اعتبار التكلم فاعلية بشرية تتمثل فى إصدار أجراس صوتية متمفصلة عن

طريق استعمال أعضاء الكلام المختلفة، (بصدد دلالة لفظ الجرْس راجع الهامش رقم ٦) ما يشهد على ذلك هو أن الاسم الذى أعطته كثير من اللغات الأوروبية لذاتها مستمد من أعضاء الكلام وبكيفية خاصة من اللسان.

إن تحديد التكلم كإصدار لأجراس صوتية متمفصلة تعبر عن مضامين وتمثلات فكرية داخلية يتأسس على التصور الميتافزيقى للإنسان كحيوان عاقل، أى كوحدة بين ما هو جسمى وما هو عقلى. هكذا يعتبر الجانب الصوتى للغة جزءاً من الجانب الفيزيائى الحيوانى للإنسان، أما جانب المضامين والدلالات الفكرية فيعتبر منتميا إلى الجانب العقلى للإنسان الذى يميزه عن بقية الكائنات الحية.

لكن حيث إن هايدجر يرفض التصور الميتافيزيقى للإنسان كحيوان عاقل وينظر إلى الإنسان كوجود متخارج منفتح لانفتاح الكون، فإنه سيكون عليه أن يسائل التحديد الميتافزيقى للغة ويبين قصوره عن إدراك اللغة فى حقيقتها، لإبراز هذا التصور الميتافزيقى للغة الذى يفهمها من جانبها الحسى الصوتى يعود هايدجر إلى أرسطو. فهذا الأخير يقول إن الحروف والجمل المكتوبة تُظهر أو تُبِين الأصوات، والأصوات تُظهر الحالات الداخلية للنفس، وهذه الأخيرة تُظهر الأشياء التى تطابقها.

لكن عودة هايدجر إلى أرسطو لا تستهدف فقط إعطاء مثال عن التصور الميتافزيقى للغة التى يفهمها انطلاقا من جانبها الصوتى، بل إنها تريد فى الوقت نفسه إبراز جانب أساسى فى اللغة تجتلى فى تأمل أرسطو، ولقد فهم أرسطو اللغة فى بداية التجربة الإغريقية انطلاقا من الإبانة معتبراً أنها هى ما يسند بناء اللغة وركائزه. الإبانة أو الإظهار هى جعل شىء يظهر ويتبدى أى يأتى إلى اللاخفاء، وعليه فإنها تكمن هى بدورها فى الكشف، فى الـ **alétheia**. بهذه الإشارة يهيئ هايدجر لتأملاته فى المقطع الثانى التى ستحدد اللغة انطلاقا من الإبانة.

لكن أرسطو لم يعمل على بسط وتأسيس العلاقة بين الإبانة وما تبِينه، وهذا ما أدى إلى طمس هذه العلاقة وتقنيعها ثم سقوطها فى طى النسيان، وهكذا بدل النظر إلى اللغة انطلاقا من الإبانة سيسود فى الفكر الغربى النظر إليها انطلاقًا من الدلالة بصفتها العلاقة التى تقوم بين العلامة ومدلولها، فى حين أن التجربة الأصلية

للإغريق تفهم العلامة انطلاقًا من الإبانة، فإن التصور الذى سيفرض ذاته بعد أرسطو هو اعتبار العلامة أداة للدلالة تنشأ عن طريق المواضعة والاتفاق، وهكذا سيترسخ منذ الزمن الإغريقى النظر إلى التكلم كنوع من الفاعلية البشرية وفهم اللغة من زاوية التكلم كإصدار لأجراس متمفصلة تحمل مضامين ودلالات فكرية.

فى مسار التاريخ الغربى اتخذ التصور الميتافزيقى للغة أشكالاً وصيغًا متنوعة، لكنه حافظ مع ذلك على سماته الأساسية إلى أن بلغ ذروته أخيرا فى أبحاث فيلهلم فون هومبولت حول اللغة.

يتوقف هايدجر عند أبحاث هومبولت حول اللغة. لا يخفى هايدجر إعجابه بعمق تأملات هومبولت حول اللغة، لكنه يبين فى الوقت نفسه أن تصوره يبقى قائما على أرضية التحديد الميتافزيقى للغة. إنه هو أيضا ينظر إلى اللغة كفاعلية بشرية ويحددها انطلاقا من إصدار الجرْس المتمفصل ويعالجها ليس من حيث هى اللغة، بل من زاوية ما هو آخر بالنسبة لها.

ليست اللغة حسب هومبولت شيئًا قارًا وجاهزًا ومكتملاً، بل هى فاعلية، إنها دائما شىء مؤقت، وهى فى حقيقتها ليست سوى فاعلية التكلم. وما دام الجرْس المتمفصل هو حسب هومبولت دعامة وماهية كل تكلم، فإن اللغة لن تكون سوى العمل الدائب للروح على جعل الجرس المتمفصل قادراً على التعبير عن الفكرة. إن اللغة هى إذن عمل خاص للروح، ولهذا فإن تفسير اللغة يتطلب حسب هومبولت الرجوع إلى الفاعلية الداخلية للروح، لكن ما هى اللغة إذا فكرناها من زاوية منبعها فى الفاعلية الداخلية للروح؟ يجيب هومبولت: اللغة هى عالم يضعه الروح بين ذاته وبين الموضوعات بفضل عمله الداخلى. اللغة هى لمحة عن العالم تضعها الروح بين ذاتها وبين الموضوعات. فى هذه اللمحة عن العالم تعبر مجموعة بشرية عن ذاتها. هومبولت يفهم اللغة كفاعلية للجنس البشرى الذى يصوغ فى مسار تطوره لمحات مختلفة عن العالم يعبر بها عن ذاته، وبذلك أيضا لغات مختلفة، اللغة هى شكل من أشكال فاعلية الروح، بل هى أهم هذه الأشكال.

لماذا يتصور هومبولت اللغة كعالم وكلمحة عن العالم؟ لأن طريقه إلى اللغة لم يتحدد انطلاقًا من اللغة ذاتها، بل من سعيه لعرض التطور الثقافى للإنسان فى كليته

وفرديته، إذا كان هومبولت يرتكز فى سعيه هذا على اللغة، فذلك ليس لأنها الشكل الوحيد للمحة العالم الذى تصوغه الذاتية البشرية، بل لأنها أكثر أشكال لمحة العالم تأثيرا فى التطور الروحى للإنسان.

وهكذا فإن هومبولت لا يعالج اللغة من حيث هى اللغة، بل من حيث هى شكل من أشكال لمحة العالم التى تصوغها الذات البشرية، إنه يقصد عبر اللغة بلوغ شىء آخر هو عرض التطور الروحى الثقافى للجنس البشرى، وفضلاً عن ذلك فإن هومبولت يفهم اللغة كعمل خاص للروح، كفاعلية ضمن فاعليات أخرى يعيش فيها الروح، ومعنى ذلك أنه لا يدرك اللغة من حيث هى اللغة، بل من زاوية آخر، وبهذه الكيفية يحاول هومبولت إدراك ماذا تكون اللغة، أى ماهية اللغة **das Wesen der Sprache**.

لا يريد هايدجر أن يحدد ماهية اللغة **das Wesen der Sprache** ، بل يوجه نظره نحو حدوث اللغة **das Sprachwesen**. من الناحية اللغوية تعنى العبارتان الألمانيتان الشىء نفسها ومع ذلك فإن هايدجر يميز بصرامة بينهما على أساس المعنى الذى تتخذه كلمة **Wesen** فى كل من العبارتين. تعنى كلمة **Wesen** فى العبارة الأولى الماهية بالمعنى الميتافيزيقى كـ **essentia** أى بصفتها المفهوم العام المشترك الذى يندرج تحته صنف من الأشياء الفردية. أما فى العبارة الثانية فيفهم هايدجر **das Wesen** بمعنى غير ميتافيزيقى كمصدر للفعل **wesen** ، ويعنى بها الكيفية التى تحدث بها اللغة وتدوم وتتحقق. لهذا بدل تحديد ماهية اللغة من خلال البحث عن تمثلات عامة تندرج تحتها اللغة، فإن الطريق إلى اللغة من حيث هى اللغة يفرض علينا أن نوجه النظر إلى الكيفية التى تحدث بها اللغة، ولا يجب التهرب من اللغة بتفسيرها انطلاقا مما هو آخر بالنسبة لها مثل فاعلية الروح، بل يجب معالجة اللغة من حيث اللغة والبلوغ إلى ما يخصها. لا يقصد هايدجر بعبارة "ما يخص اللغة" السمة التى تميزها كحالة خاصة من التمثل العام الذى تندرج تحته، بل ما ينتمى إلى اللغة كلغة، أى الكيفية التى تحدث بها اللغة. بدل البحث عن تمثل عام ندرج تحته اللغة كحالة خاصة منه، يجب البدء بعرض كل ما ينتمى إلى اللغة، ينطلق هايدجر هو أيضاً من اللغة كتكلُّم، لأن اللغة لا يمكن أن تتبدى وبالتالى لا يمكن فهمها إلا فى التكلُّم ومن خلاله، ولكن هايدجر لا يسارع إلى اعتبار التكلُّم فاعلية للروح أو للذات، بل يريد أن يبقى فى سياق التكلُّم ذاته لإبراز العناصر والروابط التى تنتمى له.

ضمن العناصر التى تنتمي للتكلُّم يبتدئ هايدجر بالإشارة إلى المتكلِّمين، لكن ليس من حيث إنهم منتجو التكلُّم وفاعلوه، بل من حيث إنهم لا يحققون حضورهم الواقعى إلا فى التكلُّم. بجانب المتكلِّمين يشير هايدجر أيضا إلى المتكلَّم عنه وإلى المتكلَّم. إلى هذا الأخير ينتمى المتكلَّم الذى ينادينا أو يخاطبنا. وأخيرا يشير هايدجر إلى اللامتكلَّم سواء من حيث هو ما لم يأت بعد إلى التكلم، أو من حيث هو ما ينبغى أن يبقى ممتنعًا عن التكلم بصفته مصدرًا لكل متكلَّم.

مع سرد هذه العناصر والروابط لا نكون قد بلغنا بعد حدوث اللغة فى وحدته، حتى وإن كان هذا السرد قد تم على ضوء نظرة مسبقة لهذه الوحدة، لإدراك هذه الوحدة التى يتجمع فيها حدوث اللغة يجب أن نحدد بأى معنى نتحدث عن التكلُّم والمتكلَّم.

ينظر عادة إلى التكلم على أنه فاعلية بشرية تقوم على إصدار أجراس صوتية متمفصلة. هذا التصور صائب حسب هايدجر، لكنه مع ذلك لا يكفى لإبراز حقيقة التكلم وبالتالى كيفية حدوث اللغة. لكى يتقدم هايدجر خطوة جديدة فى طريقه ينتقل من فعل التكلم إلى فعل القول. "قال" و"تكلم" لا يعنيان الشىء نفسه يمكن أن نقول: "تكلم فلان" دون الإشارة إلى مضمون كلامه، ومع ذلك تكون جملتنا مفهومة وتامة، لأنه يمكن بالفعل أن يتكلم المرء كلاما طويلا دون أن يقول أى شىء. على خلاف ذلك لا يمكن أن نقول: "قال فلان"، فالجملة هنا لا تكون تامة إلا عندما تتم الإشارة بكيفية ما إلى مضمون القولة مثلا بسرد هذا المضمون أو بوصفه ونعته. إلا أن هايدجر لا يقف عند ذلك، إنه لا يبقى عند المعنى المتداول لفعل "قال"، بل يتقدم خطوة أخرى بالرجوع إلى المعنى القديم لهذا الفعل. الفعل **sagen**: قال هو فى صيغته القديمة **sa-gan** ويعنى أبرز وأظهر، جعل الشىء يظهر، يُسمع ويُرى. أن نتكلم مع بعضنا البعض يعنى إذن أن نقول شيئا لبعضنا البعض، أى أن نُرى ونُظهر ما نتكلم عنه. إن التكلم لا يتوقف على إصدار الجرس، لأنه يرتبط قبل كل شىء بالإظهار والإبانة، وهكذا فاللامتكلَّم ليس هو ما يفتقد الجرس، بل هو اللامقول الذى لم تتم إبانته بعد، الذى لم يبلغ بعد إلى الظهور، إنه ما يبقى خفيا ويمتنع عن الإبانة. وكذلك فإن الكلام الذى ينادينا هو الكلام الذى يمسنا والذى لا يحتاج إلى جرس وصوت.

ينتمى التكلم كقول إلى حدوث اللغة. يسمى هايدجر وحدة حدوث اللغة **die Sage**: القولة. تعنى هذه الكلمة فى اللغة الألمانية الإشاعة كما تعنى الأسطورة التى تروى تاريخ الآلهة والأبطال. لكن هايدجر لا يستعمل هذه الكلمة بهذا المعنى، إن القولة حسبه هى الوحدة المجمِّعة التى تخترق كل كيفيات القول كإبانة. وحيث إن القولة تقوم فى الإبانة، فإن هايدجر يحددها كبيان **Zeige** ، أى كوحدة للكيفيات المتنوعة للإبانة. قول القولة هو إبانة البيان وبالتالى إظهار الكائن، كما أن القول فى معناه الأصلى ليس هو التكلم البشرى، بل هو ما يسبقه بكيفية ما ويجعله ممكنا، فإن الإبانة فى معناها الأصلى ليست فعلا بشريا، بل هى إظهار الكائن الذى يحدث فى قول القولة. حتى الإبانة التى ننجزها نحن أنفسنا تتوقف على إبانة الشىء لذاته. أن نُبين شيئا معناه أن نجعله أو أن نسمح له بأن يُبين ذاته، أى بأن يتبدى ويظهر.

لكن قول القولة يتوجه إلى الإنسان، والإنسان بدوره لا يوجد إلا من حيث إنه ينصت إلى القولة. هذا الإنصات يختلف عما نفهمه- عادة- من هذه الكلمة. إن ماهية الإنصات تكمن فى ترك شىء يقال لنا. أن ننصت إلى قولة اللغة يعنى أن نترك قولتها تقال لنا، إننا لا نستطيع أن نتكلم انطلاقا من اللغة إلا لأننا سبق أن أنصتنا إليها. لكن ماذا نسمع عندما ننصت إلى اللغة؟ إننا نسمع تكلُّم اللغة. تكلُّم اللغة هو قول القولة كبيان. تكلم اللغة هو انفراج الكون وانكشافه. القولة تقول بأن تكشف حقيقة الكون فى كينونة الإنسان، وذلك بحيث إن الإنسان يردد إضاءة الانفراج وبالتالى يردد ما تقوله القولة، من هنا يتضح أن تكلُّم الكينونة ليس من الضرورى أن يكون إصدارا لأجراس صوتية ولو أنه يكون غالبًا على هذا النحو، إن الإنسان يتكلم أيضًا عندما يتعامل بشكل صامت مع الكائن ويتصرف إزاء الآخرين.

إن الإنسان لا يمكن أن يتكلم إلا لأنه ينصت إلى اللغة، وهو لا ينصت إليها إلا لأنه ينتمى إليها، إن اللغة ليست صنيعة للإنسان ولا تنتج عن فاعلية من فاعلياته، ولكن مع ذلك فالإنسان ينتمى بشكل أساسى لحدوث اللغة، بحيث إن اللغة لا يمكن أن تحدث بدونه. الإنصات إلى القولة من قبل الإنسان ليس شيئًا يضاف إلى القولة من الخارج، بل إن القولة لا تحدث بدون الإنصات البشرى إليها.

علاقة المتكلم باللغة تذكر بعلاقة الإنسان والكون، حيث إن الكينونة لا تكون إلا بفضل الكون، وهى لا يمكن أن تحدد الكيفية التى ينفتح بها الكون فى عصر ما، ولكن من جهة أخرى يحتاج الكون إلى الكينونة. اللغة هى كذلك تحتاج إلى التكلم البشرى، ولكنها مع ذلك ليست مجرد صنيعة لفاعليتنا الكلامية.

ليست اللغة قدرة يمتلكها الإنسان، بل اللغة هى التى تمتلك الإنسان، إنها كمقولة هى التى تسمح بكل ظهور، إنها تتخلل وتهيكل المجال المفتوح الذى يقيم فيه الإنسان منفتحاً لانفتاح الكون، ويفكر "هايدجر" اللغة كحدوث لحقيقة الكون، ولا يتكلم الإنسان إلا لأن اللغة هى ذاتها تتكلم، ولكن حقيقة الكون لا تنفرج إلا فى كينونة الإنسان الذى يشارك فى حدوث الانفراج، حيث إن انفتاح الكون هو التكلم الأولى للغة، فإن اللغة لا تتكلم إلا عندما يتكلم الإنسان أيضاً، وينتمى تكلم الإنسان بشكل أساسى إلى تكلم اللغة.

إذا كانت اللغة فى حقيقتها هى حدوث انفراج الكون، فإنه لا يمكن أن نتحدث عن عالم إلا بالنسبة لكائن يقوم فى اللغة كما لا يمكن الحديث عن تاريخ إلا بالنسبة للكائن الذى يقوم فى اللغة، وليست اللغة ابتكاراً قام به الإنسان فى مرحلة معينة من تاريخه، بل هى أساس كل تاريخ.

بوصولنا إلى القول باعتبارها ما هو أساسى فى اللغة، أى باعتبارها اللغة من حيث هى اللغة، يبدو أننا قد وصلنا إلى غايتنا وبالتالى قد قطعنا الطريق إلى اللغة. لكن هذا ليس صحيحا إلا على افتراض أن الطريق إلى اللغة هو مسار يخطوه تفكيرنا باتجاه اللغة. والواقع أننا لا نوجد حتى الآن إلا قبل الطريق إلى اللغة، ذلك أن تأملاتنا أوصلتنا إلى رؤية أن هناك فى اللغة هى ذاتها من حيث هى القول ما يمكن اعتباره طريقاً، الطريق هو ما يوصل، وإذا كان القول هى ما يسمح بالوصول إلى تكلم اللغة، فهذا معناه أن الطريق إلى التكلم يحدث داخل اللغة ذاتها، إن الطريق إلى اللغة بمعنى التكلم هو اللغة من حيث هى القول. لكن القول لا توصل إلى اللغة إلا من ينصت إلى القول، ولا يمكن أن ينصت إلى القول إلا من ينتمى إليه، إن الإيصال إلى التكلم يأتى إذن من جعلنا ننتمى إلى القول، وهذا الأخير يجب أن يكون هو الأساسى فى اللغة. فكيف يجب أن يكون القول لكى تستطيع أن تجعلنا ننتمى إليه؟

إن الأساسى فى اللغة من حيث هى القول هو الإبانة، فليس القول تعبيراً لغوياً عما يظهر، بل إنه ما يسمح بكل ظهور واختفاء، إنه يتخلل المجال المفتوح للانفراج الذى داخله يتبدى الكائن أو ينسحب. القول هو تجميع كيفيات الإبانة المتنوعة، وتحيل هذه الكيفيات المختلفة للإبانة على القول كبيان، وهذا بدوره يحيل على "الخصوصية" "das Ereignis". من خلال توضيح العلاقة بين القول والخصوصية يبين هايدجر كيف تستطيع القول إن تجعلنا ننتمى إليها، ولكى نتمكن من متابعة تأملات هايدجر نتوقف عند اسم "das Ereignis" الذى يعتبر أساسياً فى تفكير "هايدجر" بعد الانعطاف.

يعود استعمال "هايدجر" لهذا الاسم إلى أواسط الثلاثينيات، فمؤلفه "مساهمات فى الفلسفة" الذى وضعه بين ١٩٣٦ و ١٩٣٨ والذى لم ينشر إلا سنة ١٩٨٩ يحمل كعنوان فرعى "فى الخصوصية "Vom Ereignis". يعتبر "هايدجر" أن هذا العنوان الفرعى هو العنوان الأساسى للكتاب، فى حين أن "مساهمات فى الفلسفة" هو مجرد عنوان "عمومى" له، وعلى الرغم من أن هايدجر دأب على استعمال هذه الكلمة فى كثير من كتاباته التى لم ينشرها، فإنه لم يستعمل هذه الكلمة فى الكتابات التى نشرها هو ذاته إلا نادراً وفى غالب الأحيان فى إشارات سريعة وغير شافية، ولكنه هو ذاته يؤكد أن ما يفكره فى هذه الكلمة يشكل خلفية كل كتاباته منذ منتصف الثلاثينيات.

والواقع أن هذه الكلمة يكتنفها غموض شديد، و"هايدجر" ذاته يصرح بأنه لا يمكن حتى الآن سوى تخمين ما تعنيه هذه الكلمة وأنه لا يمكن الاقتراب منها إلا بالتلميح والإشارة. وعليه سنحاول أن نقترب من هذه الكلمة ونحن مدركون تمام الإدراك بأننا سنجازف بتقديم بعض التوضيحات والتفسيرات التى لا ندعى بتاتاً أنها كافية ودقيقة.

فى النص الذى بين أيدينا يستعمل "هايدجر" ثلاثة ألفاظ هى "das Eignen، "das Ereignen" و "das Ereignis". الكلمة الأولى "das Eignen" هى المصدر الفعلى للفعل "eignen"، أما "das Ereignen" فهى المصدر الفعلى للفعل "ereignen" ، فى حين أن "das Ereignis" هى الاسم الذى يقابل فعل "ereignen". فى كل لفظ من هذه

الألفاظ تتقاطع دلالات مختلفة بعضها قديم وبعضها حديث، وفي جميع الحالات فإن "هايدجر" لا يستعملها في معناها المباشر المتداول، بل يضمنها دلالات أخرى دون أن يبعد تماما دلالاتها المعروفة وخاصة القديمة منها، لهذا من الصعب ترجمتها إلى العربية، بل إن "هايدجر" يقول عن كلمة **"das Ereignis"** بأنها غير قابلة للترجمة إلى أية لغة أخرى، لكن لكي نخرج من هذا المأزق سنستعمل ثلاث كلمات مشتقة من الفعل "خصّ" الذي يستعمل كفعل متعدٍّ، فنقول مثلاً خصّ شخصًا بشيء معين بمعنى أعطاه أو منحه إياه، جعل هذا الشيء يخص هذا الشخص، آثره به على غيره. الكلمات الثلاث التي سنستعملها هي "الخصّ" و"الخصوص" و"الخصوصية"، وهي صيغ مختلفة في وزنها لمصدر الفعل "خص"، ومن المؤكد أن هذه الترجمة لا تفي بالغرض المطلوب؛ فمن جهة لا تعبر أي من هذه الكلمات عن دلالة الكلمة الألمانية التي استعملناها كمقابل لها، بل تتضمن فقط جانبًا من دلالتها؛ ومن جهة أخرى لا يمكن لهذه الترجمة أن تبرز الفروق التي توجد بين الكلمات الألمانية المقابلة لها، لأنها تحمل في اللغة العربية الدلالة نفسها. لهذا السبب ندعو القارئ إلى أن يفهم هذه الكلمات الواردة في النص بالمعنى الذي نقدمه هنا.

في مسار المحاضرة يبتدئ هايدجر باستعمال كلمة **"das Eignen"** التي ترجمناها بكلمة "الخص"، فيقول إن ما يتحرك في إبانة القولة هو الخص **das Eignen** "ما يتحرك" تعني هنا ما يحدث، ما يجري، ما يعتمل ويضطرم في القولة. فهايدجر يرفض أن يبحث عن أساس للقولة وبالتالي للغة خارجها، بل يريد أن يصل إلى ما يتحرك في إبانة القولة، أي ما يشكل الأساسي فيها، وهذا هو الخص **"das Eignen"** هذا الاسم هو مصدر فعلي مشتق من الفعل **"eignen"**. ويستعمل هذا الفعل للدلالة على انتساب صفة أو خاصية لشيء ما، فنعني بذلك أن هذه الخاصية تنتمي لهذا الشيء، تتوفر فيه وأن هذا الشيء يمتلكها، وبالفعل فهذا الفعل يعني في دلالته القديمة "ملك" و"امتلك". ويستعمل هذا الفعل كذلك في الصيغة الانعكاسية **sich eignen**، وهو عندما يُحمل على كائن ما يعني أن هذا الكائن يصلح لهذا الغرض أو العمل أو المهمة. ويعني هذا الفعل في دلالته القديمة "ظهر" و"تبدى"، ويستحضر هايدجر هذه الدلالات كلها، لكنه في الوقت نفسه يستخدم الفعل **"eignen"** ومصدره الفعلي بكيفية مخالفة

للعادة فى صيغة التعدى فيعنى به جلب شيئًا أو كائنًا إلى ما يخصه، جعله يظهر فى ما يخصه، كما هو، مكّنه من أن يكون ما هو، جعله ينكشف على الكيفية التى تخصه. إن ما يتحرك فى إبانة القولة هو الخص، أى هو جلب الشىء إلى ما يخصه، تركه ينكشف ويتجلى كما هو، فإبانة القولة تجعل الكائن يتبدى فى ما يخصه.

بعد ذلك يقدم "هايدجر" الكلمة الثانية **"das Ereignen"** التى استعملنا كلمة "الخصوص" كمقابل لها. ويظهر أن الغرض من تقديم هذه الكلمة بعد كلمة **das Eig-nen** هو توجيه القارئ إلى فهم وتفكير هذه الكلمة انطلاقًا من **"das Eignen"** وليس انطلاقا من المعنى المتداول للكلمة. **"das Ereignen"** هو المصدر الفعلى للفعل **"ereignen"**، وهو يستعمل عادة فى الصيغة الانعكاسية **"sich ereignen"** بمعنى: حدث، وقع، جرى، حصل ولكن "هايدجر" ينبه إلى أنه لا يجب فهم**"das Ereignen"** بهذا المعنى المتداول، بل انطلاقًا من الجذر **"eignen"** الذى يوجد فى هذه الكلمة، ويستعمل هايدجر الفعل **"ereignen"** والمصدر الفعلى المشتق منه **"das Ereignen"** فى صيغة التعدى موافقا بذلك المعنى القديم لهذه الكلمة: جعل الشىء أمام العين، أظهر، وذلك بمعنى جلب الشىء إلى ما يخصه، جعله ينكشف ويتجلى كما هو. إن معنى هذه الكلمة يقارب معنى الكلمة الأولى. لكن ربما كان الفرق يكمن فى أن هايدجر يستعمل الكلمة الثانية **"das Ereignen"** عندما لا يتعلق الأمر بجلب هذا الكائن أو ذاك إلى ما يخصه وجعله يظهر فى كيفية الانكشاف التى تخصه، بل عندما يتحقق هذا الجلب بكيفية أصلية، أى عندما يحدث كبزوغ للانفراج الذى داخله يأتى كل كائن إلى ما يخصه. **"das Ereignen"**، الخصوص، هو حدوث الانفتاح الذى يسمح بتجلى كل كائن فى ما يخصه. الخص **"das Eignen"** من حيث إنه يجلب **"er-bringen"** الحاضر إلى ما يخصه ويعطى **"er-geben"** المجال الحر المفتوح الذى يتجلى فيه الحاضر فى ما يخصه هو الخصوص **"das Ereignen"**.

ينتمى الخصوص إلى الخصوصية **"das Ereignis"**، وهذا هو الاسم الذى يقابل فعل **"ereignen"**. هذا الاسم يعنى فى الاستعمال المتداول الحدث أو الواقعة. لكن "هايدجر" يحذر من فهم **"das Ereignis"** بهذا المعنى، وينتمى الخصوص - أى جلب الكائن إلى ما يخصه - إلى الخصوصية، ولا يمكن جلب الكائن إلى ما يخصه، إلى

انكشافه الذى يخصه، إلا إذا تم جلب الإنسان هو ذاته إلى ما يخصه، وليس المقصود بذلك جلبه ككائن بين بقية الكائنات إلى ما يخصه، فالإنسان يحتل مكانة متميزة وسط الكائن، ذلك أن ما يخصه هو أن يستقبل انكشاف الكون وأن يصونه، ويتميز الإنسان بأنه يوجد متخارجًا، أى منفتحًا لانفتاح الكون، وبذلك فهو ينتمى بكيفية أصلية إلى حدوث الكشف، إن الكشف - الخصوص - يحتاج إلى الإنسان لكى يحدث جلب الإنسان إلى ما يخصه، أى إلى أن يكون محل انفتاح الكون، يسميه هايدجر **das Eräugen**، وهو مصدر الفعل **"eräugen"** الذى يعنى أدرك بالعين، عاين ولمح وأبصر، فالخصوصية تعاين الإنسان - تلمحه - وفى هذا اللمح تناديه وتدعوه إليها، فى هذا اللمح تتملك الخصوصية الإنسان وتستعمله ولكن الخصوصية من جهة أخرى تحتاج إلى الإنسان ولا يمكن أن تحدث بدونه وإن كانت ليست خاضعة لنفوذه.

يفكر "هايدجر" إذن الخصوصية كوحدة لخصوص الكائن ومعاينة الإنسان، وهما معا متلازمان. الخصوص هو الكشف الأصلى الذى يجعل كل كائن يخرج من خفائه، هو بزوغ الانفراج، هذا البزوغ الذى يصل فيه كل كائن إلى حقيقته التى تخصه، ولا يحدث الخصوص إلا فى المعاينة، أى أن الانفراج لا ينفرج إلا فى الإنسان، فالانفراج يحتاج إلى الإنسان فى وجوده المتخارج حتى يواكب المنفرج فى الانفراج الذى يخصه، تتم معاينة الإنسان من قبل الانفراج بأن يُجلب إلى حدوث الكشف ويستعمل فيه.

الخصوصية ليس لها سبب أو أساس، لأنها هى ما يجعل كل كائن يكون وهى ما يجعل كل سبب أو أساس يكون، فليس هناك ما يمكن أن ترجع إليه الخصوصية وأن يفسرها، فالخصوصية لا تنتج عن شىء معين، بل هى ما يعطى كل شىء، لكنها لا تعطى بمعنى السبب أو الأساس، لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت هى ذاتها كائنًا.

يمكن أن نقول إن "هايدجر" يفكر فى اسم الخصوصية **"das Ereignis"** ما كان يفكره بكيفية تختلف عن كيفية الميتافيزيقا تحت اسم الكون فى علاقته الأصلية بكينونة الإنسان، بحيث لا تكون الكينونة قائمة إزاء أو قبالة الكون، بل بحيث إن هذا الأخير يضم الكينونة فى حدوثها وانفتاحها، إن الكينونة تنتمى إلى الكون الذى يمتلكها، إنه

هو الذى يحدد مشاريعها بحيث تكون هذه المشاريع ملقى بها إليها، ولكن من جهة أخرى لا يمكن أن يحدث انفراج الكون دون كينونة تتعرض للمجال المنفرج، أى دون إنسان يتحمل هذا المجال ويضطلع به، فالكون يحتاج إلى الإنسان لأنه هو الذى يضع المشروع، لكن بحيث يكون هذا المشروع ملقى به إليه، فالكيفية التى ينكشف، وفى الوقت نفسه يختفى، بها الكون فى عصر ما لا يقررها الإنسان بمحض إرادته، بل يجد ذاته ملقى فيها مسبقًا؛ لكن فى الوقت نفسه لا يمكن أن يحدث أى انكشاف واختفاء للكون بدون الإنسان الذى يستقبل هذا الانفتاح ويصونه ويبسطه، والعلاقة بين الإنسان والكون هى علاقة أصلية، إنها ليسا علاقة بين طرفين متقابلين، بل كل طرف يتضمن الآخر كما يتضمن العلاقة بينهما، بل حتى الحديث عن طرفين للعلاقة يثير سوء الفهم لأنه لا يعبر عن الوحدة الأصلية التى تقوم بين الكون والإنسان.

كان "هايدجر" دائما يلح على التمييز بين الكون كما تفكره الميتافيزيقا، التى تقوم فى الحقيقة على نسيان الكون فى اختلافه عن الكائن، والكون كما يفكره هو، بين الكون من حيث هو كون الكائن والكون ككون، ولأجل ذلك كان يستعمل أحيانا لفظ **"die Seiendheit"**: الكائنية للتعبير عن الكون كما تفكره الميتافيزيقا فى مقابل الكون ككون. كما كان يستعمل أحيانًا صيغة اسم الكون فى الألمانية القديمة **"das Seyn"** للتعبير عن الكون كما يفكره هو، ويبدو أنه لجأ إلى استعمال اسم الخصوصية ليتخلص من وطأة مفهوم الكون وشحنته الميتافيزيقية.

لكن "هايدجر" يحذر من اعتبار الخصوصية تأويلاً جديدًا للكون ينضاف إلى التأويلات المعروفة للكون فى الفكر الغربى، لأنه فى هذه الحالة ستكون الخصوصية مندرجة تحت الكون وسيكون الكون هو المفهوم العام بالنسبة لها، وهذا يعنى أن هذا التأويل سيكون استمرارًا للميتافيزيقا، لكن فى الوقت نفسه لا يريد هايدجر اعتبار الخصوصية مفهومًا أعم يمكن أن يندرج تحته الكون، حيث إن العلاقة بين الكون والخصوصية ليست علاقة بين العام والخاص. لكن ذلك لا يمنع من أن التأويل الميتافيزيقى للكون كحضور يجد مصدر ماهيته فى الخصوصية.

بعد هذا الاستطراد حول اسم الخصوصية الذى كان ضروريًا من أجل تتبع باقى خطوات النص نعود إلى مسألة اللغة فى علاقتها بالخصوصية، إن القولة توصل

المنصتين إليها إلى التكلُّم، لكن الإنصات إلى القولة يتوقف على الانتماء إليها، وهكذا وصلنا إلى السؤال: كيف يمكن أن تجعلنا القولة ننتمى إليها؟

تبين الآن أن الخصوصية هى التى تسود القولة، إنها تجمِّع القولة وتبسطها فى هيكل الإبانة المتنوعة، كما تبين أن الخصوصية تجلب الفانين إلى ماهيتهم، إنها تمنحهم الإقامة فى هذه الماهية بحيث يستطيعون أن يكونوا متكلمين، وهكذا فإن إمكانية الإنصات إلى القولة والانتماء إليها تقوم فى الخصوصية، إن الخصوصية فى لحها لماهية الإنسان تجلب الإنسان إلى القولة بصفته منصتًا إليها وبذلك تحرر ماهيته إلى ما يخصها حتى يواجه الإنسان كمتكلِّم أى كقائل، والقولةَ انطلاقًا مما يخصه، أى انطلاقًا من جرْس الكلمة، وهكذا يكون قول الفانين دائمًا جوابًا. فى الخصوصية التى تسود القولة يكون الإنسان محتاجًا إليه، إنه يبلغ ماهيته انطلاقًا مما يقال له فى القولة (انطلاقًا من الحقيقة كاللاخفاء) وذلك بأن يقابل القولة بما يخصه، وفى الجواب الذى يعطيه الإنسان يجلب القولة إلى جرْس الكلمة، إن التكلم بالمعنى الحق هو بالنسبة "لهايدجر" استجابة، استجابة للقولة وللخصوصية.

الخصوصية تعاين الإنسان، أى تناديه وتدعوه إلى ترديد القولة، وخص الكائن يتم عبر المعاينة من حيث إن الكينونة المعايَنة تقود القولة التى توجه ذاتها إليها إلى تجلى الكائن، وهذا يتحقق إما على كيفية إصدار الأجراس الصوتية فى كلمات أو على كيفية السكوت، وهما معا كيفيتان لتكلم الكينونة الذى هو جواب على النداء الأولى للكون.

عند محاولة تفكير الخصوصية لا نغادر مجال اللغة، بل نكون أمام نظرة جديدة إلى اللغة من حيث هى الكيفية التى تجعل بها الخصوصيةُ الإنسانَ ذاتَه يتكلم، إن التجربة المفكرة لماهية اللغة هى بالنسبة "لهايدجر" إبراز الحركة التى تقود من الخصوصية إلى تكلم الإنسان، فالخصوصية تجعل القولة تصل إلى تكلم الإنسان. الطريق إلى اللغة ينتمى إلى القولة التى تتحدد انطلاقًا من الخصوصية، وفى هذا الطريق الذى ينتمى إلى اللغة يختفى ما هو أساسى فى اللغة.

هكذا نجد أنفسنا نجرب تغيراً فى معنى الطريق، لقد انطلقنا فى البداية من أن الطريق إلى اللغة هو مجموع الخطوات التى ينبغى أن يقطعها تفكيرنا لبلوغ ماهية

اللغـة، لكن يتـبـين الآن أن الطريق إلى اللغـة، إذا فكرناه بالمعنى الحق، ليس مـسـاراً لتفكير الإنسـان، وإن هذا الطريق يقوم بالأحرى فى تلك الحركة التى تأتى فيـها اللغة من حيث هى القولة أى البيان عبر تكلم الإنسان إلى الكلمة ذات الجرْس، وهـذه الحركة التى فيها تشق القولة طريقها إلى التكلم تجلب اللغة (حدوث اللغة) من حيث هـى اللغة (القولة) إلى اللغة (الكلمة ذات الجرْس).

بذلك نجد أنفسنا أمام تغير فى معادلة الطريق: جلب اللغة من حيث هـى اللغة إلى اللغة. إن هذه المعادلة لم تبق كما اعتقدنا فى البداية توجيها لنا نحن الذين نفكر فى اللغـة ونحـاول الوصـول إلى سـرها، إن المعـادلة تقـول الآن شكل الهـيكل الذى داخله يتحرك حدوث اللغة، الذى يقوم فى الخصوصية، ويشق طريق القولة إلى التكلم.

وأخيرا فقد اعتبرنا فى البداية ما تسميه معادلة الطريق، التى تذكر كلمة اللغة ثلاث مـرات، شـبـكةً مـشـوشـة يمكن أن تعـوق نظرتنا إلى اللغـة، لكن ما كـان يبـدو فى البداية كذلك ينحل الآن، إذا نظرنا إليه من زاوية شق الطريق، إلى المحـرِّر الذى يأتى بشق الطريق المنتمى إلى القولة، إن شق الطريق إلى اللغة هو الرباط المحرر، إنه يفسح الطريق أمـام التكلم، فى هـذا الطريق يتلقى التكلم من القـولة ما يتعـين قوله ويرفع ما تلقاه إلى الكلمة ذات الجرْس.

لكن اللغة لا تأتى إلى الكلمة ذات الجرْس دائمًا بالكيفية نفسها، ليست هناك لغة طبيعية هى لغة طبيعة بشرية قارة وقائمة فى ذاتها، كل لغة طبيعية هـى لغة تاريخية لأنها مقيضة للإنسان من قبل شق الطريق الذى ينتمى للقولة، كل لغة لها طابع قدرى، لأنها ترتبط بالكيفية التى بها ينكشف الكون وفى نفس الوقت يختفى.

كـيف تتكلم اللغـة فى عـصـرنا هذا؟ اليـوم حـيث ينجـذب كل شىء إلى إيقـاف واستحضار التقنية أصبحت اللغة إعلامًا يُعْلم عن الكائن ويوقفه بذلك فى دائرة نفوذ الإنسان، ولكى تخدم اللغة الإنسان التقنى الحاسب يتم إضفاء الطابع الصورى عليها. من هنا أصبح الحديث عن اللغات الصورية شائعًا فى كل المجالات. إذا كانت اللغات الصورية تحيل دائمًا وباستمرار على اللغة الطبيعية لأنها تحتاج إلى هذه الأخيرة لكى

تتمكن هى ذاتها من أن تأتى إلى الكلمة، فإنه لا يُعترف باللغة الطبيعية إلا كشىء لا مناص منه وله طابع مؤقت، ولكن هذا الفهم التقنى للغة يحجب عنا ماهية اللغة وحقيقتها التى تقوم فى الخصوصية، إن اللغة مفهومة كإعلام تتوقف هى ذاتها على الخصوصية وتأتى فى ماهيتها من الكيفية التى تسود بها اليوم فى عصر التقنية الحقيقةُ كلاخفاء، لذلك فهى لا يمكن أن تظهر لنا اللغة فى علاقتها بالخصوصية.

إن اللغة لا تأتى بصفتها القول أى البيان، وبالتالى ككيفية للخصوص، إلى تكلم الإنسان إلا إذا استطاع هذا الأخير أن يبلغ ماهية اللغة سكوتًا، ليس بإصدار قضية حول اللغة كما نصدر قضية حول شىء قائم أمامنا، بل بتجربة ماهية اللغة انطلاقًا من اللغة كنداء له طابع تاريخى قدرى.

عندما تأتى اللغة بصفتها القول إلى الكلمة، فإنه تتم تجربتها كبيت للكون، حيث إن الكون يترك الكائن يكون ككائن، إنه فى ماهيته أى فى حدوثه هو الانفراج الحر الذى يحرر كحضور وغياب فى الوقت نفسه الكائنَ إلى ما يخص ماهيته، إن اللغة تتخلل وتهيكل كقول وبيان المجال الحر لهذا الانفراج الذى داخله يتبدى ويقال كل حضور أو غياب، إنها بذاك الراعى الذى يوكل إليه كل حضور وغياب، وبذلك البيت الذى يمكن داخله أن يجد الكائن ماهيته. تجمِّع اللغة حدوث اللاخفاء. إذا فكرنا هذا اللاخفاء، الذى ينتمى إليه الخفاء ضرورة، فى هيكله فسيكون هو العالم، وهكذا فإن اللغة كقولة مبِينة هى منح العالم، هذا المنح الذى يكشف ويخفى فى الوقت نفسه، إن اللغة تجمِّع الجهات الأربع للعالم: الأرض والسماء، والإلهيين والفانين فى تقابلها. إن منبعها هى ذاتها يقوم فى هذا التقابل. عندما ينادى الإلهيون الأرض ويرجع العالم هذا الصدى وبالتالى يرن هذا النداء ككينونة الإنسان، تكون اللغة بصفتها تاريخية كلمة مؤسسة للتاريخ.

انطلاقًا من فسحة العالم كرباعى يجب أيضًا فهم الكلمة ذات الجرْس المنتمية للتكلم والتى يتم انطلاقًا منها عادة تصور اللغة. فى إصدار الأجراس تفصح جهة الأرض عن ذاتها، إن أجراس اللغة تبزغ أرضيًا، إنها تبزغ مثل كل ما ينتمى للأرض مفهومة كجهة لرباعى العالم. بذلك ينتمى إصدار الجرْس ضرورة إلى حدوث اللغة،

وفى الكلمة الحاملة للجرْس تتفجر حركة تفاعل جهات العالم، تلك الحركة التى يسميها "هايدجر" رنين السكون "das Geläut der Stille" : الحضور الذى لا جرْس له والذى يسكِّن "stillen" كل شىء إلى ما يخصه ويجعل العالم بالتالى يبزغ، إن جرْس اللغة يبزغ فى القول الذى يحدث فيه إظهار العالم. جرْس اللغة يبزغ أرضيًا انطلاقًا من القول أى من القولة بصفتها ما يحدث فى اللغة، بصفتها ما يحرك كل شىء. نظرًا لأن ما يحرك كل شىء هو الفسح المضىء المخفى للعالم، إظهار العالم، فإنه يمكن القول إن جرس اللغة يبزغ انطلاقًا من إظهار العالم وجهة الأرض التى تنتمى للعالم.

تحدث الإضاءة المجمِّعة لجهات العالم دون جرْس، ومع ذلك فهى تسبق كل جرس وإصدار للأجراس الصوتية. الإضاءة المجمِّعة للعالم بصفتها دون جرس هى ساكنة. إصدار الأجراس والأجراس تأتى من السكون الذى لا يعنى مجرد غياب الجرس، بل سكون الحركية الخاصة بالإضاءة المجمِّعة. تلك الحركية التى ليست من نوع الجرس وإصدار الجرس، لكنها تسبقه وتجعله ممكنًا، يسميها "هايدجر" الرنين، وهذه هى الحركية الخاصة فى انفراج العالم الذى يحدث بالنسبة للإنسان، وهذه الحركية الخاصة، الرنين، يسميها "هايدجر" أيضًا النداء الذى ينادى جهات العالم إلى بعضها وينادى الإنسان المنصت لانفتاح العالم، ونظرًا لأن انفراج جهات العالم يحدث دون جرْس فإن "هايدجر" يسمى هذا الرنين المجمِّع رنين السكون.

لتفكير حدوث اللغة يحتاج الأمر إلى تغير فى اللغة، وهذا التغير لا يمكن فرضه قسرًا، لكن يمكن التمهيد له انطلاقًا من تجربة الجوار بين التفكير والشعر، إن كون هذا التغير ممكنًا تشهد به بعض جمل "فيلهلم فون هومبولت" التى يختم بها "هايدجر" محاضرته.

الطريق إلى اللغة

لنستمع فى البداية إلى كلمة "لنوفاليس" **"Novalis"** وردت فى نص يحمل عنوان "مونولوج". يومئ هذا العنوان إلى سر اللغة: إنها تتكلم مع ذاتها فقط وبمفردها، تقول جملة من النص: " إن ما يخص اللغة، وهو أنها لا تبالى إلا بنفسها، هو بالذات ما لا يعرفه أحد."

إذا اعتُبر ما سنحاول قوله الآن كسلسلة من القضايا حول اللغة، فإننا سنكون أمام مجموعة من الأقوال غير المبرهنة والتى لا يمكن البرهنة عليها علميًا. أما إذا جربنا الطريق إلى اللغة انطلاقا مما يحصل للطريق أثناء السفر(١)، فقد يمكن أن يستيقظ تخمين تبدو لنا فيه اللغة من الآن فصاعدا كشىء غريب.

الطريق إلى اللغة ـ يبعث ذلك على الاعتقاد بأن اللغة تقوم بعيداً عنا فى مكان ما يجب أن نقطع طريقا لبلوغه، فهل نحن فى حاجة لطريق إلى اللغة؟ إننا نتميز نحن أنفسنا بالفعل، حسب فكرة قديمة، بأننا تلك الكائنات التى تستطيع أن تتكلم والتى تتوفر تبعًا لذلك على اللغة. القدرة على التكلُّم ليست أيضًا مجرد قدرة فى نفس مستوى بقية قدرات الإنسان، إن القدرة على التكلم تميز الإنسان كإنسان، وهذا التمييز يتضمن الشق الفاتح **"der Aufrib"** (٢) لماهية الإنسان ، ولن يكون الإنسان إنسانًا لو بقى ممتنعًا عليه أن يتكلم دون انقطاع وفى كل اتجاه، عن كل كائن قائلا بأشكال متنوعة وغالبًا بصورة ضمنية: "إنه يكون". وحيث إن اللغة هى ما يسمح بذلك، فإن ماهية الإنسان تقوم فى اللغة.

وهكذا فنحن إذن قبل كل شىء فى اللغة وعند اللغة، الطريق إلى اللغة غير ضرورى. لكن الطريق إلى اللغة هو كذلك غير ممكن، إذا كان صحيحًا أننا نوجد بالفعل مسبقًا فى المكان الذى ينبغى أن يقود إليه، ولكن هل نحن فى ذلك المكان؟ هل نحن فى اللغة على نحو يجعلنا نجرب ماهيتها ونفكرها من حيث هى اللغة بأن ننصت إلى ما يخص اللغة وندركه من خلال ذلك؟ هل نقيم مسبقًا دون مساهمتنا بقرب اللغة؟ أم أن الطريق إلى اللغة من حيث هى اللغة هو أبعد طريق يمكن تصوره؟ ليس الطريق الأبعد فقط، بل المحفوف بالعوائق التى تأتى من اللغة ذاتها، حالما نحاول أن نمعن النظر فى ما يخصها بكيفية محضة دون نظرات جانبية؟

إننا نجرؤ هنا على شيء غريب نود أن نعبر عنه كما يلي: جلب اللغة من حيث هي اللغة إلى اللغة[٣]، ويبدو هذا كما لو كان معادلة، فعلينا أن نهتدي بها في الطريق إلى اللغة. هذه المعادلة تستخدم لفظ "اللغة" ثلاث مرات بحيث يقول في كل مرة شيئًا آخر ومع ذلك الشيء نفسه. وهذا هو ما يجمع المتفرق انطلاقًا من الواحد الذي يكمن فيه ما يخص اللغة. والواقع أن المعادلة تشير في البداية إلى شبكة من العلاقات نندرج فيها نحن أنفسنا. إن ابتغاء طريق إلى اللغة مشتبك في تكلُّم يريد بالضبط أن يحرر[٤] اللغة لكي يتمثلها من حيث هي اللغة وأن يعبر عما تم تمثله، الأمر الذي يشهد في الوقت نفسه على أن اللغة ذاتها قد شبكتنا في التكلُّم.

هذه الشبكة التي تشير إليها معادلة الطريق تسمى المجال المحدَّد مسبقًا الذي ينبغي أن تقيم فيه ليس فقط هذه السلسلة من المحاضرات، بل كذلك علم اللغة بأكمله، كل نظرية وفلسفة للغة، وكل محاولة لتأمل اللغة.

الشبكة تزحم وتضيِّق وتعوق الرؤية المباشرة في ما هو متشابك، ولكن الشبكة التي تسميها معادلة الطريق هي في الوقت نفسه الأمر الخاص للغة. لهذا لا يحق لنا أن نصرف النظر عن هذه الشبكة التي تجمِّع في الظاهر الكلَّ على نحو لا يسمح بحله. يجب بالأحرى أن تلح هذه المعادلة على تفكيرنا حتى يحاول، لا أن يترك الشبكة جانبًا، بل إن يحلها على نحو يسمح برؤية التلازم المنفتح للروابط التي تسميها هذه المعادلة. ربما كان يتخلل هذه الشبكة رباط يحرر اللغة بكيفية دائمًا غريبة إلى ما يخصها، وينبغي أن نجرب في شبكة اللغة هذا الرباط المحرر.

إن المحاضرة التي فهمت اللغة كإعلام[٥] والتي كان عليها بذلك أن تفكر الإعلام كلغة[•] تسمى هذه العلاقة المرتدة إلى ذاتها حلقة، وبالضبط حلقة لا يمكن تجنبها وفي الوقت نفسه ذات معنى، والحلقة هي حالة خاصة من الشبكة المذكورة، والحلقة لها معنى لأن اتجاه الدوران ونوعه يتحددان من قِبل اللغة بواسطة حركة تتم فيها، نود أن نجرب انطلاقًا من اللغة ذاتها طابع هذه الحركة ومداها بأن نُقْبل على الشبكة.

(•) راجع المحاضرة التي ألقاها ك. ف. فون فايتسكر C. Fr. v. Weizsäcker في هذه الندوة نفسها تحت عنوان: "اللغة كإعلام"

كيف يمكن أن يتأتى ذلك؟ بأن نتبع دون انقطاع ما تشير إليه معادلة الطريق: جلب اللغة، من حيث هى اللغة، إلى اللغة.

كلما تبدت خلال ذلك اللغة ذاتها فى ما يخصها بكيفية أوضح، أصبح الطريق إلى اللغة خلال السفر أكثر دلالة بالنسبة لها هى ذاتها وكلما تغير معنى معادلة الطريق بكيفية أعمق، إنها تفقد طابع المعادلة وتصبح من حيث لا ندرى رنينًا بلا جرْس يجعلنا نسمع قدرًا ضئيلاً مما يخص اللغة.

(١)

اللغة: نعنى التكلُّم، نعرفه كفاعلية لنا ونطمئن إلى قدرتنا عليه، ومع ذلك فهو ليس ملكًا دائمًا. فهذا إنسان ينعقد لسانه دهشة أو ذعراً، إنه يندهش فقط ويكون مأخوذاً، إنه لا يتكلم بل يسكت وهذا شخص يفقد اللغة بسبب حادثة، إنه لا يتكلم، ولكنه أيضًا لا يسكت، بل يبقى أبكم ، وينتمى للتكلُّم إصدار أجراس(٦) متمفصلة إما بأن ننجزه - فى التكلُّم، أو أن نمسك عنه - فى السكوت، أو أن نكون غير قادرين عليه فى البكم. ينتمى للتكلُّم إصدار أجراس صوتية متمفصلة، تتبدى اللغة فى التكلُّم كفاعلية لأعضاء الكلام التى هى: الفم، الشفتان، "قفص الأسنان"، اللسان، الحنجرة، ما يشهد على أن تصور اللغة يتم منذ زمن قديم انطلاقًا من هذه الظواهر مباشرة هو الأسماء التى أعطتها اللغات الغربية لذاتها: "glóssa، lingua، langue، langage." اللغة هى اللسان، هى اللهجة "die Mund-art" (٧).

يقول "أرسطوطاليس" فى بداية بحث اتخذ فيما بعد عنوان "perí hermeneías"، "de interpretatione"، فى العبارة، ما يلى:

"Ésti men oun ta én te phoné ton én te psuché pathemáton súmbola, kai ta graphómena ton en te phoné. Kai hósper oudé grámmata pási ta autá, oudé phonaí hai autaí; hon méntoi taúta semeía próton, taúta pási pathémata tes psuchés, kai hon taúta homoiómata prágmata éde tautá.

لا يمكن ترجمة هذا النص بكيفية مرضية إلا إذا تم تأويله بعناية، لنكتف هنا بترجمة مؤقتة. يقول "أرسطوطاليس":

"إن ما (يحصل) فى إصدار الأجراس الصوتية هو إبانة لما يلحق النفس من حالات، والمكتوب هو إبانة للأجراس الصوتية. وكما أن الكتابة ليست واحدة لدى الجميع (جميع الناس)، فإن الأجراس الصوتية هى أيضًا ليست واحدة لديهم، ولكن ما تُبِينه هاته (الأصوات والكتابة) فى المقام الأول، أى الحالات التى تلحق النفس، واحدة لدى الجميع، كما أن الأشياء التى تقدم هذه الحالات صورا تطابقها هى أيضا واحدة لدى الجميع."

تفهم الترجمة **"semeía"** (ما يُبِين)، **"súmbola"** (ما يربط) و **"homoiámata"** (ما يطابق) عمومًا انطلاقًا من الإبانة بمعنى الإظهار الذى يكمن بدوره فى حدوث الكشف **"(alétheia)"**. لكن الترجمة تغفل اختلاف الكيفيات المذكورة للإبانة.

يتضمن نص "أرسطوطاليس" القول المتزن اليقظ الذى يبرز ذلك البناء الكلاسيكى الذى يحتضن اللغة كتكلُّم، تُبِين الحروف الأصوات، وتُبِين الأصوات الحالات التى تلحق النفس، تلك الحالات تُبِين الأشياء التى تثيرها.

تشكل الإبانة أركان هذا البناء وتسندها، وتجعل الإبانة بكيفيات مختلفة كاشفة أو ساترة، شيئًا ما يتبدى، تجعل ما يبدو يُدرك وتسمح بتناول (معالجة) ما يدرَك. إن علاقة الإبانة بما تُبِينه، تلك العلاقة التى لم يتم أبدًا بسطها بكيفية خالصة انطلاقًا من ذاتها وأصلها، تحولت فى الزمن الموالى إلى علاقة قائمة على المواضعة تربط بين العلامة ومدلولها، فى الزمن الشامخ للإغريق تمت تجربة العلامة انطلاقًا من الإبانة، تمت صياغتها من قبل الإبانة ومن أجلها، ولكن منذ الزمن "الهلينيستى" (الرواقية) أصبحت العلامة تنشأ بواسطة قرار كأداة للدلالة يتم بواسطتها ضبط وتوجيه تمثل موضوع حسب موضوع آخر، لم تبق الدلالة إبانة بمعنى الإظهار، ويقوم تحول العلامة من كونها ما يُبِين إلى ما يدل فى تغير ماهية الحقيقة(•).

(•) راجع: نظرية أفلاطون حول الحقيقة. ١٩٤٧ .

منذ الزمن الإغريقى تمت تجربة الكائن بصفته ما هو حاضر، ونظراً لأن اللغة كائنة فإنها تنتمى، أى ينتمى التكلُّم الذى يحصل دائماً، إلى ما هو حاضر، ويتم تصور اللغة انطلاقاً من التكلُّم من زاوية الأجراس المتمفصلة التى تحمل الدلالات، والتكلُّم هو نوع من الفاعلية البشرية.

هذا التصور للغة الذى ألمحنا إليه هنا بكيفية إجمالية فقط بقى، رغم تعديلات متعددة، هو التصور الأساسى والموجه فى الفكر الغربى - الأوروبى عبر القرون، هذا الأسلوب فى النظر إلى اللغة، الذى ابتدأ عند قدماء الإغريق وطُلب عبر طرق متعددة، بلغ ذروته فى تأملات "فيلهلم فون هومبولت" **Wilhelm von Humboldt** حول اللغة وأخيراً فى المقدمة الكبرى لمؤلفه حول لغة الكاوى فى جزيرة جاوة. قام ألكسندر فون هومبولت **Alexander von Humboldt** بعد سنة من وفاة أخيه بإصدار هذه المقدمة فى طبعة مستقلة تحت عنوان: "فى اختلاف بناء اللغة البشرية وتأثيره على التطور الروحى للنوع البشرى" (برلين ١٨٣٦)(•)، ومنذ ذلك الحين أصبح هذا البحث يحدد ، صراحة أو ضمنا، سواء فى حالة قبوله أو رفضه، كل علم اللغة وفلسفة اللغة اللاحقين إلى يومنا هذا.

كان ينبغى على كل متتبع لسلسلة المحاضرات المقدَّمة هنا أن يكون قد أمعن الفكر فى بحث فيلهلم فون هومبولت وأن يكون مستحضراً لهذا البحث المدهش الذى يصعب النفاذ إليه والذى تتميز مفاهيمه الأساسية بالغموض والتذبذب، والمثير مع ذلك فى كل جوانبه. بفضل ذلك كان سينفتح أمامنا جميعا مجال مشترك للنظر إلى اللغة. إلا إن هذا الأمر غير متوفر، ويجب أن نتقبل هذا النقص. يكفى ألا ننساه!

"الجرْس المتمفصل هو"، حسب فيلهلم فون هومبولت، "دعامة وماهية كل تكلُّم ... " (فى اختلاف الفقرة ١٠، ص ٦٥). فى الفقرة ٨ ، ص ٤١ من بحثه يصوغ هومبولت تلك الجمل التى كثيرا ما يتم إيرادها، لكن نادراً ما يتم تمعنها، أعنى تمعنها بالنظر إلى الكيفية التى تحدد بها طريق هومبولت إلى اللغة. تقول هذه الجمل:

(•) الاستشهادات التالية مأخوذة من الطبعة الجديدة التى أصدرها إ. فاسموت E. Wasmuth (١٩٣٦)، والتى تحافظ على الترتيب الأصلى للصفحات.

"اللغة مفهومةً فى ماهيتها الواقعية هى دائمًا وفى كل لحظة شىء مؤقت. وحتى حفظها بواسطة الكتابة هو دائمًا مجرد حفظ ناقص، محنِّط، يتطلب دائمًا من جديد العمل على الاستحضار الحسى للحديث الحى. إنها هى ذاتها ليست منتوجًا، بل فاعلية ("Ergon Energeia") ، ولهذا لا يمكن أن يكون تعريفها الحقيقى إلا تعريفا تكوينيا. ذلك أنها هى العمل الدائب أبدًا للروح على جعل الجرْس المتمفصل قادرًا على التعبير عن الفكرة. إذا فهمنا هذا التعريف بكيفية مباشرة وصارمة فإنه سيكون تعريفا للتكلم الذى يحصل كل مرة؛ لكننا أيضًا لا يمكن أن نعتبر اللغة بالمعنى الحقيقى والأساسى سوى هذا التكلم فى كليته إن جاز التعبير" .

يقول "هومبولت"، هنا بأنه يعتبر أن التكلم هو الأساسى فى اللغة. فهل يقول أيضًا ما هى اللغة، منظورا إليها بهذا الشكل، من حيث هى اللغة؟ هل يجلب التكلمَ من حيث هو اللغة إلى اللغة؟ سنتعمد ترك هذا السؤال بدون جواب، لكننا نلتفت إلى ما يلى:

يتصور هومبولت اللغة "كعمل للروح" من نوع خاص، ومن زاوية هذا المنظور يتقصى الكيفية التى تتبدى بها اللغة، أى ماذا تكون، ونسمى ماذا يكون الشىء الماهية. حالما نتابع عمل الروح ونحدده من زاوية إنجازه اللغوى يجب إذن أن تبرز الماهية، مفهومةً بهذا المعنى، بصورة أوضح. لكن الروح يعيش - أيضا حسب "هومبولت" - فى فاعليات وإنجازات أخرى. وإذا اعتبرنا اللغة إحدى هذه الفاعليات والإنجازات، فإن التكلُّم لن تتم تجربته انطلاقًا مما يخصه - انطلاقا من اللغة - ، بل سينظر إليه من زاوية شىء آخر. على أن هذا الآخر يبقى مهمًا إلى حد أنه لا يحق لنا أن نغفله عند تأملنا فى اللغة، ما هى الفاعلية التى يضعها "هومبولت" نصب عينيه عندما يدرك اللغة كعمل للروح، تجيب جمل قليلة فى بداية الفقرة ٨:

"يجب النظر إلى اللغة لا كمنتوج ميت، بل بالأحرى كإنتاج، يجب أن نغض النظر عما تنجزه كدلالة على الموضوعات ووساطة للفهم وأن نعود على العكس من ذلك بكيفية أكثر دقة إلى منبعها الذى يتشابك على نحو وثيق مع الفاعلية الداخلية للروح وإلى تأثيرهما المتبادل."

يحيل "هومبولت" هنا إلى "الشكل الداخلى للغة" الذى وصفه فى الفقرة ١١، الذى يصعب تحديده اعتماداً على لغته المفاهيمية والذى سنقترب منه شيئًا ما من خلال هذا السؤال: ما هو التكلم كتعبير عن الفكرة إذا نظرنا إليه على ضوء مصدره فى الفاعلية الداخلية للروح؟ يوجد الجواب فى جملة (الفقرة٢٠، ص ٢٠٥) يتطلب تأويلها بكيفية مرضية بحثًا مستقلاً :

" عندما يستيقظ حقا فى النفس الشعورُ بأن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل من أجل التفاهم، بل عالمًا حقيقيًا يجب أن يضعه الروح بين ذاته والموضوعات بفضل العمل الداخلى لقوته، فإنها تكون على الطريق الحقيقى لأن تجد فيه دائمًا أكثر وأن تودع فيه دائمًا أكثر." إن عمل الروح حسب تعاليم المثالية الحديثة هو الوضع **"das Setzen"**. نظرا لأنه يتم إدراك الروح كذات وبالتالى تصوره فى إطار مخطط الذات - الموضوع، فإن الوضع **"Thesis"**) يجب أن يكون هو التركيب **"Synthesis"** بين الذات وموضوعاتها، ما تم وضعه على هذا النحو يقدم لمحة عن كلية الموضوعات، وما تبلغه قوة الذات بعملها، ما تضعه بينها وبين الموضوعات بفضل عملها يسميه "هومبولت" عالمًا. فى مثل هذه "اللمحة عن العالم" تعبر مجموعة بشرية عن ذاتها.

لكن لماذا يدرك "هومبولت" اللغة كعالم وكلمحة عن العالم؟ لأن طريقه هو إلى اللغة لم يتحدد بكيفية تامة انطلاقًا من اللغة من حيث هى اللغة، بل انطلاقًا من سعيه إلى أن يعرض تأريخيًا مجموع التطور التاريخى - الروحى للإنسان فى كليته وفى الوقت نفسه فى فرديته، كتب هومبولت فى شذرة من سيرته الذاتية تعود إلى سنة ١٨١٦: "إن ما أسعى إليه هو بالضبط إدراك العالم فى فرديته وكليته".

إن إدراكًا للعالم يتوجه على هذا النحو يمكن أن ينهل من ينابيع مختلفة، لأن قوة الروح التى تعبر عن ذاتها لها فاعليات متعدد، ويفهم "هومبولت" اللغة ويختارها كإحدى الينابيع الرئيسية، إنها بالطبع ليست الشكل الوحيد للمحة العالم الذى تصوغه الذاتية البشرية، ولكنها مع ذلك الشكل الذى يجب أن ننسب إلى قوة تأثيره فى التطور التاريخى للإنسان أهمية حاسمة خاصة، الآن يتكلم بحث هومبولت فيما يتعلق بطريقه إلى اللغة بكيفية أوضح.

يبحث "هومبولت" فى "اختلاف بناء اللغة البشرية" وفى هذا الاختلاف من حيث إن "التطور الروحى للجنس البشرى" خاضع "لتأثيره". يجلب "هومبولت" اللغة، من حيث هى نوع وشكل للمحة العالم التى تتم بلورتها فى الذاتية البشرية إلى اللغة.

إلى أية لغة؟ إلى سلسلة من القضايا التى تتكلم لغة ميتافيزيقا عصره، تلك اللغة التى تقول فيها فلسفة "لايبنتس **Leibniz**" كلمة حاسمة، وهذا ما يفصح عن ذاته بأوضح كيفية فى أن هومبولت يحدد ماهية اللغة كـ "**Energeia**"، إلا أنه يفهم هذه على نحو غير إغريقى تمامًا كفاعلية للذات حسب تصور مونادولوچيا "لايبنتس"[٨]، ويتخذ طريق "هومبولت" إلى اللغة وجهته نحو الإنسان، يقود عبر اللغة إلى شىء آخر: تقصى وعرض التطور الروحى للجنس البشرى.

على أن ماهية اللغة "**das Wesen der Sprache**" كما تم إدراكها انطلاقًا من هذه الزاوية لا تُظهِر مع ذلك حدوث اللغة "**das Sprachwesen**"[٩] أيضًا: الكيفية التى تحدث بها اللغة كلغة، أى تدوم، أى تبقى متجمعة فى ذلك الذى يجلب اللغة فى ما يخصها من حيث هى اللغة إلى ذاتها.

(٢)

عندما ننعم الفكر فى اللغة من حيث هى اللغة، ونكون قد تخلينا عن الأسلوب المعتاد حتى الآن فى النظر إلى اللغة، ولن يبقى ممكنًا أن نبحث عن تمثلات عامة مثل الفعل والفاعلية والعمل وقوة الروح ولمحة العالم والتعبير، ندرج تحتها اللغة كحالة خاصة لهذا العام. وبدل أن نفسر اللغة بصفتها هذا أو ذاك وأن نبتعد بذلك عن اللغة، يريد الطريق إليها أن يجعلنا نجرب اللغة من حيث هى اللغة، وصحيح أننا فى ماهية اللغة ندرك هذه الأخيرة، لكن بحيث تكون مدركة من خلال آخر بالنسبة لها هى ذاتها. أما إذا انتبهنا فقط إلى اللغة من حيث هى اللغة، فإنها ستتطلب منا أن نعرض أولاً كل ما ينتمى إلى اللغة من حيث هى اللغة.

لكن هناك فرقًا بين أن نرتب بعض ما يتبدى فى حدوث اللغة وأن نُجمِّع النظر فى ذلك الذى يوحد انطلاقًا من ذاته ما هو متلازم فى اللغة باعتبار أن هذا الموحد يمنح لحدوث اللغة وحدته التى تخصه.

سيحاول الطريق إلى اللغة الآن أن يسير بصرامة أكبر على امتداد الخيط الموجه الذى تسميه المعادلة: جلب اللغة من حيث هى اللغة إلى اللغة. المهم هو الاقتراب مما يخص اللغة. وهنا أيضًا تظهر اللغة فى البداية على أنها هى التكلُّم. نلتفت الآن فقط إلى كل ما ينتمى للتكلم، وبالضبط دائمًا ومسبقًا وبنفس القدر سواءً تم الانتباه إليه أم لا.

ينتمى للتكلم المتكلمون، لكن ليس فقط كما ينتمى السبب للنتيجة، إن حضور "Anwesen" المتكلمين يتحقق بالأحرى فى التكلم، نحو ماذا يتحقق هذا الحضور؟ نحو مجموع من يتكلمون معهم وما يمكثون لديهم من حيث هو ما يمسهم دائمًا وسلفًا، وهذا هو حسب كيفيته، الناس الآخرون والأشياء، هو كل ما يجعل هذه أشياء ويحدد حال أولئك، كل ذلك نتكلم عنه دائمًا وسلفًا، تارة بهذه الكيفية وتارة بأخرى، ومن حيث إننا نتكلم عنه، فإننا نتبادل حوله الكلام ونسهب فى الكلام حوله، بحيث إن المتكلمين يتكلمون إلى بعضهم ومع بعضهم وإلى أنفسهم كذلك، ولكن المتكلَّم يبقى متنوعًا. وغالبًا ما يكون المتكلَّم هو الكلام المنطوق فقط الذى يندثر بسرعة أو يتم حفظه بكيفية ما، إن المتكلَّم يمكن أن يكون قد مضى، لكن يمكن أيضًا أن يكون قد صدر إلينا من زمن طويل بصفته كلاما ينادينا.

ينشأ المتكلَّم بكيفيات متعددة عن اللامتكلَّم سواءً أكان هذا هو ما لم يُتَكَلَّم بعد أو كان هو ذلك الذى يجب أن يبقى لامتكلَّمًا بمعنى ما يبقى ممتنعا على التكلم، ومن هنا يتخذ المتكلَّم بكيفيات متنوعة مظهرًا يجعله يبدو مفصولاً عن التكلم والمتكلمين وغير منتم إليهم، فى حين أنه على عكس ذلك هو ما يقدم للتكلم وللمتكلمين ما يتصرفون إزاءه مهما كانت الكيفية التى يقيمون بها فى متكلَّم اللامتكلَّم.

يتجلى فى حدوث اللغة عدد من العناصر والروابط، ولقد تم تعدادها، ومع ذلك لم يتم ترتيبها، ففى استعراضها - أى فى العد الأصلى الذى لا يحسب بعد بواسطة الأعداد - أُعلن تلازم عن ذاته. العد "das Zählen" هو سرد "das Erzählen" يتم على ضوء ما يوحد فى التلازم، لكنه لا يستطيع أن يجعل هذا الموحد يتبدى.

إن عجز الرؤية الفكرية المتبين هنا عن تجربة الوحدة الموحدة لحدوث اللغة له أصل بعيد، ولهذا بقيت هذه الوحدة دون اسم، فالأسماء الموروثة لما يعنيه لفظ "اللغة" تسمى دائمًا اللغة من هذه الزاوية أو الأخرى التي يسمح بها حدوث اللغة.

ندعو وحدة حدوث اللغة التي نبحث عنها الشق الفاتح "der Aufriß". هذا الاسم يدعونا إلى أن ننظر بشكل أوضح إلى ما يخص حدوث اللغة. "Riß" و "ritzen"[١٠] يعنيان نفس الشيء. نعرف "الشق "der Riß" غالبًا في المعنى السلبي فقط كشق في الحائط مثلاً. لكن شق "aufreißen" الحقلَ وقلَبه "umreißen" يعنيان اليوم في اللهجة الدارجة وضَع خطوطًا في الأرض. هذه الخطوط تفتح الحقل لاحتضان البذور والنمو. الشق الفاتح "Auf-Riß" هو مجموع ملامح ذلك الرسم الذي يهيكل المجال المنفتح والحر للغة[١١]. والشق الفاتح هو رسم حدوث اللغة، هيكل الإبانة الذي ينتظم داخله المتكلمون وتكلُّمهم، المتكلَّم واللامتكلَّم المنتمي إليه انطلاقًا من الكلام الذي ينادينا.

على أن الشق الفاتح للغة يبقى حتى في رسمه التقريبي محجوبًا طالما لم نلتفت صراحة إلى المعنى الذي نتكلم به هنا عن التكلُّم والمتكلَّم.

من المؤكد أن التكلم هو إصدار أجراس. ويمكن أيضًا إدراكه كفاعلية للإنسان، وهذان التصوران هما معًا صائبان بالنسبة للغة كتكلم، وسنتركهما الآن معا خارج دائرة اهتمامنا دون أن نريد بذلك أن ننسى منذ متى ينتظر الجانب الصوتي للغة تحديده اللائق، ذلك أن التفسير الصوتي – السمعي – الفيزيولوجي لإصدار الجرْس لا يجرب أصله انطلاقًا من رنين السكون "das Geläut der Stille"[١٢]، كما لا يجرب كيف يتم بفضل هذا الرنين التكوين الصوتي للجرس[١٣].

لكن كيف تم تفكير التكلم والمتكلَّم في السرد الموجز السالف لحدوث اللغة؟ لقد تجليًا مسبقًا على أنهما ما بفضله وفيه يأتي شيء ما إلى اللغة، أي يتبدى للعيان، عندما يقال شيء ما. "قال sagen" و"تكلم sprechen" ليسا الشيء نفسه، ويمكن لشخص أن يتكلم وأن يتكلم بلا انقطاع دون أن يقول شيئًا، في حين قد يسكت شخص آخر، إنه لا يتكلم ويمكن أن يقول في عدم تكلُّمه الكثير.

لكن ما معنى قال "sagen"؟ لكى نعرف ذلك علينا أن نراعى ما تدعونا لغتنا نفسها إلى تفكيره فى هذه الكلمة. تعنى "sagan" : أبان ، جعل الشىء يظهر، يُرى ويُسمع.

سنقول شيئًا بديهيًا ومع ذلك يكاد يكون غير مفكَّر فى مداه عندما نشير إلى ما يلى. أن نتكلم إلى بعضنا معناه أن نقول شيئًا ما لبعضنا البعض، أن نُبين شيئا لبعضنا البعض وأن نثق بالتناوب فى ما تمت إبانته، أن نتكلم مع بعضنا معناه أن نقول معا عن شيء ما، أن نُبين لبعضنا ما يعنيه المتكلَّم عنه فى الكلام الذى نتبادله وما يبرزه انطلاقًا من ذاته ، فليس اللامتكلَّم هو فقط ما يفتقد الجرْس، بل اللامقول الذى لم تتم إبانته بعد ولم يصل بعد إلى الظهور، بل إن ما يجب أن يبقى غير متكلَّم يتم احتجازه فى اللامقول، ويمكث من حيث إنه لا يمكن إبانته فى المجال المختفس، إنه سر يتكلم الكلام الذى ينادينا ككلام مأثور "Spruch" بمعنى ما يتم تقييضه لنا وما لا يحتاج تكلُّمه إلى جرْس.

ينتمى التكلم كقول إلى الشق الفاتح لحدوث اللغة الذى تتخلله كيفيات القول والمقول التى فيها يعلن الحاضر والغائب عن حضوره، يقدم ذاته أو يتمنع : يتبدى أو ينسحب، ما يعم الشق الفاتح لحدوث اللغة هو القول المتعدد الأشكال انطلاقًا من أصل متنوع، بالنظر إلى روابط القول نسمى حدوث اللغة فى كليته القولة **"die Sage"** ونعترف أننا لم نلمح بعد ما يوحد هذه الروابط.

درجنا الآن على استعمال كلمة "**die Sage** القولة"، مثل بعض الكلمات الأخرى فى لغتنا، فى معنى تحقيرى ، وتعتبر القولة قولة ليس إلا، بمعنى الإشاعة، ما هو غير مؤكد وبالتالى يفتقد المصداقية ، ولا يتم تفكير "القولة" هنا بهذه الكيفية، ولا كذلك بالمعنى الأساسى المقصود فى الحديث عن "قولة الآلهة والأبطال"(١٤) ، ولكن ربما "القولة الموقرة للنبع الأزرق" (ج. تراكل **"G. Trakl"**)؟ نفهم القولة انطلاقاً من القول، حسب الاستعمال الأقدم للكلمة، كإبانة ونستعمل لتسمية القولة، من حيث يكمن فيها حدوث اللغة، كلمةً قديمةً موثقةً جيداً على الرغم من أنها انقرضت: **"die Zeige"**

البيـان، وضمـــير الإشـارة "pronomen demonstrativum" يتـرجم أيضـا بـ " حـرف البـيان **Zeigewörtlin**. يسمـى "جون بول **Jean Paul**" ظواهر الطبيعة "**der geistige Zeigefinger**" أصبع البيان الروحى"(١٥) .

إن الأساسى(١٦) فى اللغة هو القولة كبيـان، إبانة البيـان لا تقوم على أسـاس علامات ما، بل إن كل العلامات تنشـأ عن إبانة بحيث لا يمكن أن تكون تلك العلامات إلا فى مجالها ولأجل مقاصدها.

لكن بالنظر إلى هيكل القولة لا يحق لنا أن نعزو الإبانة لا بكيـفيـة استـثنـائيـة ولا حاسمة إلى الفعل البشرى، إن إبانة الشىء لذاته تميز كظهور حضورَ وغيابَ ما هو حاضر من كل نوع ودرجة ، وحتى عندما تتحقق الإبانة بفضل قولنا فإن هذه الإبانة كإشارة تكون مسبوقة بترك الشىء يبِين ذاته.

إننا فقط عندما نتأمل القول حسب هذه الزاوية نصل إلى تحديد كاف للأساسى "**das Wesende**" فى كل تكلُّم. نعرف التكلم كتعبير عن الفكرة فى أجراس متمفصلة بواسطة أعضـاء الكلام ، إلا أن التكلم هـو فى الآن نفسـه إنصـات ، ويتم فـى العـادة وضع تقابل بين التكلم والإنصـات: هذا يتكلم والآخر ينصت. لكن الإنصات لا يصـاحب التكلم ويحيط به فـقط كمـا يحدث فى التحـاور "**das Gespräch**". إن تآنى التكلم والإنصـات يعنى أكثـر من ذلك. إن التكلم هو فى حد ذاته إنصـات ، وإنه إنصـات إلى اللغة التى نتكلمها. وهكذا فإن التكلم ليس فى الآن نفسه إنصاتًا، بل التكلم هو من قبلُ إنصـات ، وهذا الإنصـات إلى اللغـة يسبق بالكيـفيـة الأقل ظهـوراً كل إنصـات بالمعنى المعتاد، إننا لا نتكلم اللغةَ فقط، بل نتكلم انطلاقًا منها. ونحن لا نستطيع ذلك إلا لأننا نكون دائمًا قد أنصتنا سلفًا إلى اللغة، ماذا نسمع خلال ذلك؟ إننا نسمع تكلُّم اللغة.

لكن هل تتكلم إذن اللغة ذاتُها؟ أنى لـها أن تقوم بذلك والحـال أنهـا ليست مزودة بأعضـاء الكلام؟ ومع ذلك فإن اللغـة تتكلم. إنهـا تتبـع فى المقام الأول، وبالمعنى الحق، الأسـاسى "**das Wesende**" فى التكلُّم: القـول. تتكلم اللغـة بأن تقـول، أى تُبِين، ينبع قولها من القولة "**Sage**" المتكلَّمة قديما والتى بقيت غير متكلَّمة إلى الآن والتى تتخلل الشق الفاتح لحدوث اللغة . وتتكلم اللغة التى تمتد كبيان إلى كل جهات الحضور، بأن

تجعل كل حاضر يظهر أو يخفت انطلاقا من هذه الجهات(١٧) . وبناء عليه فإننا ننصت إلى اللغة بحيث نترك قولتها تقال لنا ، ومهما كانت الكيفيات التى نسمع بها عادة، فإننا عندما نسمع شيئًا ما يكون السماع، الذى يضم سلفًا كل إدراك وتمثل، هو ترك شىء يقال لنا. فى التكلُّم كإنصات إلى اللغة نردد القولة التى أنصتنا إليها ، إننا نترك صوتها الذى ليس له جرْس يُقبل، ونطلب أثناء ذلك الجرْس المحتفظ به لنا، نناديه ونحن ممتدين نحوه. والآن قد يمكن أن تفصح فى الشق الفاتح لحدوث اللغة سمة واحدة على الأقل عن ذاتها بكيفية أوضح بحيث نلمح فيها كيف تُجلب اللغة كتكلُّم إلى ما يخصها وبذلك كيف تتكلم من حيث هى اللغة.

إذا كان التكلُّم كإنصات إلى اللغة يترك القولة تقال له، فإن هذا الترك لا يمكن أن يتم إلا بقدر ما تكون ماهيتنا قائمة داخل القولة، إننا لا نسمعها إلا لأننا ننتمى إليها، ولا تمنح القولة الإنصات إلى اللغة، وبالتالى التكلُّم، إلا للمنتمين إليها، وفى القولة يحدث ذلك المنح. لأنه يجعلنا نبلغ القدرة على التكلُّم. إن الأساسى **"das Wesende"** فى اللغة يكمن إذن فى القولة المانحة.

والقولة ذاتها؟ هل هى شىء مفصول عن تكلُّمنا بحيث قد ينبغى أن نمد إليه جسراً؟ أم هل القولة هى نهر السكون الذى يربط هو ذاته بين ضفتيه، أى بين القول وترديدنا له، من خلال تكوينهما؟ إن تصوراتنا المعتادة للغة لا تكاد تبلغ هذا الحد. عندما نحاول أن نفكر حدوث اللغة انطلاقًا من القولة - ألا نقع فى خطر رفع اللغة إلى ماهية خيالية قائمة فى ذاتها لا نعثر عليها فى أى مكان عندما ننعم النظر فى اللغة بكيفية يقظة؟ إن اللغة تبقى مرتبطة بالتكلُّم البشرى ارتباطًا لا ريب فيه، لكن ما هو نوع هذا الرباط؟ من أين وكيف يسود ما يقوم فيه بالربط؟ تحتاج اللغة إلى التكلُّم البشرى، ومع ذلك فهى ليست مجرد صنيعة لفاعلية تكلُّمنا، أين يقوم، أى أين يتأسس حدوث اللغة؟ ربما يبقى سؤالنا عندما نبحث عن الأسس على هامش اللغة.

. هل القولة هى المسكِّن **"das Be-Ruhende"** الذى يمنح سكون **"die Ruhe"** التلازم لما ينتمى إلى هيكل حدوث اللغة؟

قبل أن نمعن الفكر فى ذلك ننتبه من جديد للطريق إلى اللغة، وتم التلميح فى المقدمة إلى أنه كلما تبدت اللغة من حيث هى ذاتها على نحو أوضح، كلما تغير الطريق

إليها بكيفية أعمق، اتخذ الطريق إلى الآن طابع مسار يقود تفكيرنا باتجاه اللغة داخل شبكة غريبة سمَّتها معادلة الطريق، وانطلقنا مع « فيلهلم فون هومبولت » من التكلُّم وحاولنا أولاً أن نتمثل ماهية اللغة ثم أن نتقصاها، بعد ذلك قمنا بسرد ما ينتمى إلى الشق الفاتح لحدوث اللغة، وبتمعننا فى ذلك بلغنا اللغة من حيث هى القولة.

(٣)

مع التوضيح السردى لحدوث اللغة من حيث هو القولة يكون الطريق إلى اللغة قد وصل إلى اللغة من حيث هى اللغة، ويكون بالتالى قد بلغ هدفه، وبذلك يكون التفكير قد طوى الطريق إلى اللغة. هكذا يظهر الأمر، وهكذا هو أيضًا طالما اعتبرنا الطريق إلى اللغة مسارًا لتفكير يمعن النظر فى اللغة، إلا إن التفكير يرى أنه فى الحقيقة لم يوضع إلا قبل الطريق المنشود إلى اللغة ولم يكد يوضع فى بعد فى خطه. ذلك أنه قد تبين الآن فى حدوث اللغة ذاته ما يقول: فى اللغة من حيث هى القولة يحدث شىء من قبيل الطريق.

ما الطريق؟ الطريق يوصل، إن القولة هى ما يوصلنا، إذا أنصتنا إليها، إلى تكلُّم اللغة.

يحدث الطريق إلى التكلُّم فى اللغة ذاتها، والطريق إلى اللغة بمعنى التكلُّم هو اللغة من حيث هى القولة، وعليه فإن ما يخص اللغة يختفى فى الطريق الذى توصل عبره القولة، بما هى هذا الطريق، المنصتين إليها إلى اللغة، لا يمكن أن نكون هؤلاء المنصتين إلا من حيث إننا ننتمى للقولة، إن الإيصال، الطريق إلى التكلُّم، يأتى مسبقا من جعلنا ننتمى للقولة. هذا يحتضن الأساسى "das Wesende" حقًا فى الطريق إلى اللغة. لكن كيف تحدث القولة بحيث تستطيع أن تجعلنا ننتمى إليها؟ إذا كان ذلك ممكنًا، فإنه ينبغى أن يفصح الأساسى "das Wesende" فى القولة صراحة عن ذاته بمجرد ما ننتبه بإلحاح أكبر إلى ما أسفر عنه التوضيح الذى قمنا به.

القولة إبانة، وفى كل ما يخاطبنا، ما يمسنا كمتكلَّم عنه وكمتكلِّم، كل كلام ينادينا، ما ينتظرنا بصفته غير متكلَّم، لكن كذلك فى التكلم المنجز من قِبلنا تسود الإبانة التى

تترك الحاضر يظهر والغائب يتوارى، وليست القولة بتاتًا التعبير اللغوى الذى يضاف بعديًا إلى ما يظهر، بل إن كل لمعان وخفوت يقوم فى القولة المبِينة. إنها تحرر الحاضر إلى حضوره وتسلم كل غائب إلى غيابه، إن القولة تتخلل وترتب المجال الحر للانفراج الذى يؤمه كل لمعان ويغادره كل خفوت والذى ينبغى داخله أن يُظهر كل حضور وغياب ذاتَه وأن يترك ذاته يقال.

القولة هى التجميع المهيكل لكل لمعان للإبانة المتنوعة فى ذاتها التى تجعل ما تمت إبانته يبقى دائمًا عند ذاته هو.

من أين تنشأ الإبانة؟ هذا السؤال يسأل أكثر مما ينبغى وبكيفية متسرعة، ويكفى أن ننتبه إلى ما يتحرك(١٨) فى الإبانة وما يحقق حركتها، وهنا لا نحتاج إلى بحث طويل، وتكفى النظرة الفجائية البسيطة التى لا تنسى وبذلك تتجدد دوما إلى ما هو مألوف لدينا، وما لا نحاول مع ذلك حتى أن نتعرف عليه وبالأحرى أن نعرفه بكيفية ملائمة. هذا المألوف اللامعروف الذى يدعو كل إبانة للقولة إلى حركتها هو بالنسبة لكل حضور وغياب فجرُ ذلك الصباح الذى معه فقط يبتدئ التعاقب الممكن بين النهار والليل: هو الأكثر تبكيراً والقديم قدم الزمان فى الوقت نفسه، إننا لا نستطيع إلا أن نسميه لأنه لا يسمح بأية معالجة ، ذلك أنه هو محل كل المحلات والمجالات الزمانية - المكانية. نسميه بكلمة قديمة ونقول:

إن ما يتحرك فى إبانة القولة هو الخصُّ **"das Eignen"**.

يأتى الخص بالحاضر والغائب إلى ما يخصه، أى إلى ذلك الذى انطلاقا منه يتبدى هو ذاته كما هو ويبقى حسب كيفيته، ونسمى الإتيان بالشىء إلى ما يخصه، هذا الإتيان الذى يحرك القولة كبيان فى إبانته، الخُصوص **das Ereignen**. إنه يعطى المجال الحر للانفراج الذى يمكن أن يدوم فيه الحاضر فى حضوره وأن يغادره الغائب ويحافظ على دوامه فى الانسحاب، ما يعطيه الخصوص عن طريق القولة ليس أبداً أثرًا لسبب ولا نتيجة لمبدأ، إن الإتيان بالشىء إلى ما يخصه - الخصوص - هو أكثر منحًا

من كل تأثير وصنع وتأسيس، إن ما يخـص هـو الخصوصية "das Ereignis" ذاتها - ولا شيء خارج ذلك(•). الخصوصية، منظورا إليها فى إبانة القولة، لا يمكن تصورها كواقعة ولا كحادثة، بل فقط تجربتها فى إبانة القولة من حيث هى المانحة، وليس هناك آخر تحيل إليه الخصوصية ويمكن تفسيرها انطلاقًا منه، وليس الخصوص حصيلة (نتيجة) لآخر، بل هو الإعطاء الذى يسمح عطاؤه المانح بما هو بمثابة "هو يعطى"[١٩] الذى يحتاج إليه "الكون" أيضا لكى يبلغ كحضور إلى ما يخصه(••).

تجمِّع الخصوصية الشق الفاتح للقولة وتبسطه ليَكُون هيكل الإبانة المتنوعة. الخصوصية هى أكثر اللاظاهر لاظهوراً، أكثر البسيط بساطة، أكثر القريب قرباً والبعيد بعداً الذى نقيم فيه نحن الفانين مدى الحياة.

لا يمكن أن نسمى الخصوصية التى تسود فى القولة إلا بأن نقول: إنها - الخصوصية - تخص[٢٠] ، وعندما نقول ذلك فإننا نتكلم لغتنا الخاصة المعروفة سلفاً. لنسمع أبياتا لجوته "Goethe" يستعمل فيها "sich eignen eignen " بمعنى قريب من "sich zeigen" ظهر و "bezeichnen" أشار، ولو أن ذلك ليس من زاوية حدوث اللغة[٢١] . يقول جوته:

أسيرَ الخرافات بكرة وأصيلاً :

تتبدى[٢٢] ، تظهر ، تنذر(•••) .

وفى مكان آخر يقول بكيفية مغايرة :

مهما بلغ مدى إشارتنا

إلى ما يخافه المرء وما يرغبه ،

(•) راجع: الهوية والاختلاف. ١٩٥٧، ص ٢٨ وما يليها.

(••) راجع: الكون والزمان ١٩٢٧، الفقرة ٤٤ .

(•••) فاوست. القسم الثانى من التراجيديا، الفصل الخامس: منتصف الليل.

فقط لأنها تخص[٢٣] الشكر ،
تكون الحياة جديرة بالتقدير(•) .

تمنح الخصوصية الفانين الإقامة فى ماهيتهم، بحيث يستطيعون أن يكونوا متكلِّمين، وإذا فهمنا القانون على أنه تجميع لذلك الذى يجعل كل شىء يحضر فى ما يخصه وينتمى إلى المجال الذى ينتسب إليه، فإن الخصوصية هى أبسط القوانين وألينها، ألين حتى من ذلك القانون الذى اعتبره أدلبرت شتفتر "Adalbert Stifter" "القانون اللين"، ليست الخصوصية قانونًا بمعنى القاعدة التى تحلق فى مكان ما فوقنا، إنها ليست تعليمات تنظم سيرورة وترتبها.

الخصوصية هى القانون من حيث إنها تجمِّع فى خصوصها الفانين فى ماهيتهم وتحافظ عليهم فيها.

نظرًا لأن إبانة القولة هى الخص، فإن إمكانية الإنصات للقولة، الانتماء إليها، تقوم هى أيضا فى الخصوصية. لكى نلمح هذا الأمر فى كامل أهميته سيكون ضروريا تفكير ماهية الفانين فى روابطها بشكل كاف وتام، وبالأحرى طبعا تفكير الخصوصية بما هى كذلك(••). يجب أن نكتفى هنا بإشارة.

فى لمحها[٢٤] لماهية الإنسان، تخص الخصوصية الفانين بأن تجعلهم ضمن ما يخص القول الذى يوجه ذاته للإنسان فى القولة من كل حدب وصوب باتجاه المختفى.

(•) "إلى الدوق الكبير كارل أوجست بمناسبة السنة الجديدة ١٨٢٨."

(••) راجع: محاضرات ومقالات (١٩٥٤): الشىء ص ١٣ وما يليها؛ البناء، والسكن، والتفكير ص ١٤٥ وما يليها؛ السؤال عن التقنية ص٣١ وما يليها.

فى الوقت الراهن حيث يندفع ما لم يكد يعرف وما لم يعرف بما فيه الكفاية حالا إلى النشر فى شكل ما، لن يصدق الكثيرون أن كاتب هذه السطور يستعمل فى مخطوطاته منذ أكثر من خمسة وعشرين سنة كلمة خصوصية Ereignis للتعبير عن القضية التى يتم عرضها هنا. هذه القضية، على الرغم من أنها بسيطة فى ذاتها، فإن تصورها يبقى فى البداية صعبا، لأن التصور يجب أولا أن يتخلى عن عادة السقوط فى الرأى الذى يدعى بأنه هنا يتم تصور "الكون" كخصوصية. لكن الخصوصية أمر آخر أساسا لأنها أغنى من كل تحديد ميتافيزيقى ممكن للوجود. وعلى العكس من ذلك يمكن تصور الوجود من حيث مصدر ماهيته انطلاقا من الخصوصية.

إن جعل الإنسان كمنصت ضمن ما يخص القولة يتميز بأنه يحرر ماهية الإنسان إلى ما يخصها، لكن فقط لكى يقابل الإنسانُ، من حيث هو المتكلِّم، أى القائل، القولةَ، وبالضبط انطلاقا مما يخصه. وهذا هو جرْس الكلمة. إن قول الفانين الذى يقابل بهذا المعنى هو الجواب. كل كلمة متكلِّمة هى سلفا جواب: قول مضاد، قول موافق، قول منصت. إن جعل الفانين ضمن ما يخص القولة يحرر ماهية الإنسان إلى العادة(٢٥) التى بناء عليها يُحتاج إلى الإنسان لجلب القولة التى هى بدون جرْس إلى جرْس الكلمة.

إن الخصوصية، إذ تجعل الإنسان كمحتاج إليه ضمن ما يخص القولة، توصل القولةَ إلى التكلُّم، ينتمى الطريق إلى اللغة للقولة كما تتحدد انطلاقًا من الخصوصية، وفى هذا الطريق الذى ينتمى لحدوث اللغة يختفى ما يخص اللغة. الطريق يخص.

فتح طريق، مثلا عبر حقل تغمره الثلوج، ما زال يسمى اليوم فى اللهجة الألمانية – الشفابية "wëgen". هذا الفعل الذى يستعمل كفعل متعدٍ يعنى: أنشأ طريقا، جعله بفضل هذا الإنشاء رهن الإشارة للاستعمال. "be-wëgen": حرَّك ("Be-wëgung": حركة) لا تعنى، إذا فكرناها بهذه الكيفية، أن ننقل فقط شيئًا فى هذا الاتجاه أو ذاك على طريق قائم مسبقًا، بل: أن ننشئ الطريق إلى ... بحيث يكون الطريق طريقا(٢٦).

الخصوصية تخص الإنسان إلى العادة التى تناسبها(٢٧)، وهكذا فإن الخصوصية، عندما تجلب الإبانةَ من حيث هى خص إلى ما يخصها، هى شق طريق "Be-wëgung" القولة إلى اللغة.

يجلب شق الطريق اللغة (حدوث اللغة) من حيث هى اللغة (القولة) إلى اللغة (الكلمة ذات الجرْس)، إن الحديث عن الطريق إلى اللغة لا يعنى الآن فقط – ولا فى المقام الأول – مسار تفكيرنا الذى يتأمل اللغة، فلقد تغير الطريق إلى اللغة أثناء السف، ولم يبق عملا لنا بل أصبح هو حدوث اللغة الذى يتحقق بفضل الخصوص، إلا أن تغير الطريق إلى اللغة لا يبدو إلا بالنسبة لنا ومن زاويتنا كانتقال لم يتم إلا الآن، ففى الحقيقة يوجد المحل الوحيد للطريق إلى اللغة دائما مسبقا فى حدوث اللغة ذاته.

لكن ذلك يعنى فى الوقت نفسه: إن الطريق إلى اللغة كما فهمناه فى البداية لم يصبح لاغيا، بل إنه لم يصبح ممكنًا وضروريًا إلا بفضل شق الطريق الحق الذى يخص محتاجًا، ذلك أنه نظرًا لأن حدوث اللغة بصفته القولة المبِينة يقوم فى الخصوصية التى تقدمنا نحن البشر إلى السكون الضرورى للإنصات الحر، فإن شق طريق القولة إلى التكلُّم هو ما يفتح أمامنا الدروب التى نتأمل عليها الطريق الحق إلى اللغة.

إن معادلة **"die Formel"** الطريق: جلب اللغة من حيث هى اللغة إلى اللغة لا تتضمن فقط توجيها لنا نحن الذين نتأمل اللغة، بل إنها تقول صورة **"forma"**، شكل الهيكل الذى داخله يشق حدوث اللغة الذى يقوم فى الخصوصية لذاته الطريق.

تعبر المعادلة – إذا لم نتروَّ فيها وسمعناها فقط من خلال نص الكلمة – عن شبكة من العلاقات التى تشتبك فيها اللغة، ويبدو الأمر كما لو أن كل محاولة لتصور اللغة تحتاج، لكى تتحكم فى هذا الاشتباك، إلى الحيل الجدلية، إلا إن هذا الأسلوب الذى تدعو إليه المعادلة شكليًا يفلت إمكانية رؤية البسيط فى حدوث اللغة بالتمعن، أى بالإقبال صراحة على شق الطريق **"die Be-wëgung"** بدل العمل على تمثل اللغة.

إن ما يبدو كشبكة معقدة ينحل، إذا نظرنا إليه من زاوية شق الطريق، إلى المحرر الذى يأتى بشق الطريق الذى تم خصوصه فى القولة، وشق الطريق يحرر القولة إلى التكلُّم. إنه يفسح أمام التكلُّم الطريق الذى فيه يستمد كإنصات منها، ومن القولة ما يتعين قوله ويرفع ما تلقاه إلى الكلمة الحاملة للجرْس، وشق طريق القولة إلى اللغة هو الرباط المحرر الذى يربط بأن يخص.

إن اللغة وقد تحررت إلى مجالها المفتوح الخاص يمكن ألا تبالى إلا بذاتها، ويظهر هذا كما لو كان حديثًا لنزعة أنانية تقول بوحدة الذات، لكن اللغة لا تتشبث بذاتها بمعنى إعجاب أنانى بالذات ينسى كل شىء، إن حدوث اللغة – من حيث هو القولة – هو الإبانة التى تخص، هذه الإبانة التى تغض النظر عن ذاتها لكى تحرر ما تتم إبانته إلى ما يخصه فى ظهوره.

إن اللغة التى تتكلم بأن تقول تبالى بأن يستجيب تكلُّمنا، منصتاً إلى اللامتكلَّم لما تقوله، وهكذا يكون السكوت الذى يوضع تحت التكلُّم بصفته مصدره هو أيضًا استجابة(•)، ويستجيب السكوت لرنين القولة الذى لا جرْس له والمنتمى للقولة التى تخص وتبين، إن القولة التى تقوم فى الخصوصية هى كإبانة أخص كيفيات الخصوص، الخصوصية تقول. وعليه تتكلم اللغة كل مرة حسب الكيفية التى بها تتكشف الخصوصية بما هى كذلك أو تنسحب، ولا يمكن إلى الآن لتفكير يفكر الخصوصية بإمعان إلا أن يخمن فقط هذه الأخيرة، ومع ذلك يمكنه تجربتها فى ماهية التقنية الحديثة التى تسمى باسم "das Ge-stell" (٢٨) الذى ما زال يثير الغرابة(••)، ويحدث الـ "Ge-stell"، من حيث إنه يوقف الإنسان أى يستثيره إلى استحضار كل ما هو حاضر كرصيد تقني، حسب كيفية الخصوصية، وبالضبط بحيث إنه فى الوقت نفسه يحجبها، لأن كل استحضار يجد ذاته موجَّها داخل التفكير الحاسب وبذلك يتكلم لغة الـ "Ge-stell". فتتم استثارة التكلُّم لكى يستجيب لقابلية ما هو حاضر للاستحضار حسب كل اتجاه.

إن التكلم عندما يتم إيقافه بهذا الشكل يصبح إعلامًا(•••)، يستعلم الإعلام عن ذاته لتأمين طريقته الخاصة بواسطة نظريات المعلومات. الـ "Ge- stell"، الماهية السائدة فى كل مكان للتقنية الحديثة، تستحضر لذاتها اللغة الصورية، ذلك النوع من الإخبار الذى يتم بمقتضاه تشكيل الإنسان أى إنشاؤه داخل الماهية - التقنية - الحاسبة، والذى يسلم تدريجيا فى "اللغة الطبيعية". حتى عندما يكون على نظرية المعلومات أن تعترف بأن اللغة الصورية يجب أن تعود إلى "اللغة الطبيعية" لتجلب بذلك قولة الرصيد التقنى إلى اللغة بواسطة اللغة غير الصورية، فإن هذه الحالة لا تعبر بالنسبة للتأويل الذاتى الرائج لنظرية المعلومات إلا عن مرحلة مؤقتة، ذلك أن "اللغة

(•) راجع: الكون والزمان. ١٩٢٧، الفقرة ٣٤ .

(••) راجع: محاضرات ومقالات، ١٩٥٤، ص. ٣١ والتى تليها.

(•••) راجع: هيبل ـ صديق البيت ١٩٥٧ ، ص ٣٤ وما يليها.

الطبيعية"، التى ينبغى أن تكون هنا هى محور الحديث، تحدَّد مسبقًا بصفتها اللغة التى لم تتم بعد صياغتها صوريًا ولكن التى تُستحضر للصياغة الصورية ، فالصياغة الصورية، قابلية القول للاستحضار حسابيا، وهى الهدف والمقياس، حيث إن ما هو "طبيعى" فى اللغة الذى تضطر إرادة الصياغة الصورية إن جاز التعبير، إلى الاعتراف به مؤقتا لا تتم تجربته بالنظر إلى الطبيعة البدئية للغة. وهذه الطبيعة هى الـ **"phúsis"** التى تقوم هى أيضا فى الخصوصية التى انطلاقا منها تتحول القولة إلى حركتها، ونظرية المعلومات تدرك الطبيعى كنقص فى الصياغة الصورية.

لكن حتى لو أمكن عبر طريق طويل إدراك أن حدوث اللغة لا يمكن أن ينحل أبدًا فى النزعة الصورية ويحسب فيها ووجب تبعا لذلك القول بأن "اللغة الطبيعية" هى اللغة غير القابلة للصياغة الصورية، حتى فى هذه الحالة يتم تحديد "اللغة الطبيعية" عن طريق السلب فقط، أى بتمييزها بالنظر إلى إمكانية أو استحالة صياغتها صوريًا.

لكن ماذا لو كانت "اللغة الطبيعية" التى تبقى بالنسبة لنظرية المعلومات مجرد فائض مشوِّش تنهل طبيعتها، أى الأساس **"das Wesende"** فى حدوث اللغة، من القولة؟ ماذا لو كانت القولة بدل أن تشوش فقط على التدمير الذى يقوم به الإعلام قد تخطته سلفًا انطلاقًا من الخصوصية التى لا يمكن استحضارها؟ ماذا لو أصبحت الخصوصية - لا أحد يدرى متى وكيف - لمحة **"Ein-blick"** يلمع بريقها المضىء فى ما يكون وما ينظر إليه ككائن؟ ماذا لو سحبت الخصوصية بفضل قدومها من كل ما هو حاضر إمكانية الاستحضار وأعادته إلى ما يخصه؟[٢٩] .

كل لغة للإنسان يتم خصوصها فى القولة وهى بصفتها كذلك لغة حق بالمعنى الصارم للكلمة، وإن كان ذلك فى درجات متفاوتة القرب والبعد من الخصوصية، فكل لغة حق هى لغة مبعوثة وبذلك قدرية، لأنها مقيضة للإنسان من قِبل شق الطريق الذى تقوم به القولة.

ليست هناك لغة طبيعية هى بمثابة لغة طبيعة بشرية غير قدرية قائمة فى ذاتها، وكل لغة هى تاريخية حتى عندما لا يعرف الإنسان علم التاريخ بالمعنى الحديث - الأوروبى - وحتى اللغة كإعلام ليست هى اللغة فى ذاتها، بل هى تاريخية حسب معنى

وحدود العصر الحالى الذى لا يبتدئ شيئًا جديداً، بل فقط يكمل القديم المرسوم مسبقًا فى العصر الحديث إلى حده الأقصى.

فى أصل الكلمة الذى يرتبط بالخصوصية، أى فى أصل التكلُّم البشرى انطلاقًا من القولة، يقوم ما يخص اللغة.

لنذكر فى الختام كما ذكرنا فى البداية كلمة "نوڤاليس": "إن ما يخص اللغة، وهو أنها لا تبالى إلا بنفسها، هو بالذات ما لا يعرفه أحد." يفهم «نوڤاليس» ما يخص اللغة بمعنى الخاص الذى يميزها، ومن خلال تجربة حدوث اللغة من حيث هو القولة التى تقوم إبانتها فى الخصوصية يبلغ ما يخص إلى مقربة الخص والخصوص، إن ما يخص يستمد من هنا تحديده الأصلى الذى ليس هنا مقام التفكير فيه.

إن ما يخص اللغة والذى تم تحديده هنا انطلاقًا من الخصوصية يمكن معرفته بدرجة أقل مما هو خاص فى اللغة، إذا كانت معرفة الشىء تعنى سبق رؤيته فى كلية ماهيته مع إحاطة النظر به. لا نستطيع إحاطة النظر بحدوث اللغة لأننا، نحن الذين ، ولا يمكن أن نقول إلا بأن نردد القولة، ننتمى نحن أنفسنا إلى القولة. إن الطابع المونولوجى لحدوث اللغة يجد هيكله فى الشق الفاتح للقولة الذى لا يتطابق مع "المونولوج" كما فكره "نوڤاليس"، لأن «نوڤاليس» تصور اللغة جدليًا انطلاقًا من الذاتية وفق منظور المثالية المطلقة.

لكن اللغة مونولوج ، وهذا يعنى أمرين: أن اللغة هى وحدها التى تتكلم حقًا، وأنها تتكلم وحيدة. لكن لا يمكن أن يكون وحيداً إلا من ليس بمفرده؛ ليس بمفرده أى ليس معزولاً، متفرداً وبدون أية رابطة، فى ما هو وحيد **"einsam"** يحدث على العكس من ذلك غياب الجماعى بصفته الرابطة الأوثق مع هذا **"sam"** هو اللفظ الغوطى **"sama"**، الإغريقى**"áma"** . وحيد**"einsam"** تعنى: ما يكون هو ذاته فى موحد المتلازم، تشق القولة المبينة طريق اللغة إلى تكلُّم الإنسان. وتحتاج القولة إلى الجرْس فى الكلمة، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يتكلم إلا بمقدار ما ينصت إلى القولة وهو منتم إليها حتى

يمكن أن يقول مردداً كلمة، ذلك الاحتياج وهذا الترديد يقومان في ذلك الغياب الذي ليس مجرد نقص ولا يحمل تماماً طابعاً سلبياً.

نظرا لأننا نحن البشر لكي نكون من نحن نبقى مندرجين في حدوث اللغة وبالتالي لا يمكن أبداً أن نخرج منه لنحيط النظر به من مكان آخر، فإننا لا نلمح حدوث اللغة دائماً إلا بمقدار ما يلوح هو ذاته لنا ونُجعَل ضمن ما يخصه ، إن كوننا لا نستطيع أن نعرف حدوث اللغة - حسب المفهوم التقليدي للمعرفة محددة كتمثل - ليس طبعاً عيباً، بل هو الامتياز الذي بفضله نحتل مقدمة مجال متميز، ذلك المجال الذي نسكن فيه نحن الذين يحتاج إلينا تكلُّم اللغة بصفتنا الفانين.

لا يمكن الإمساك بالقولة في أية قضية، إنها تتطلب منا أن نبلغ سكوتاً شق الطريق الذي يخص في حدوث اللغة دون أن نتكلم عن هذا السكوت.

إن القولة التي تقوم في الخصوصية هي كإبانة أخص كيفيات الخصوص، ويبدو ذلك كما لو كان قضية. إذا أدركناها هي فقط، فإنها لا تقول ما ينبغي تفكيره، فالقولة هي الكيفية **"die Weise"** التي تتكلم بها الخصوصية؛ وليس الكيفية **"die Weise"** بمعنى النمط والنوع، بل الكيفية **"die Weise"** بمعنى الـ **"mélos"** ، اللحن، الأنشودة التي تقول على شكل الغناء. فالقولة التي تخص تجلب الحاضر انطلاقاً مما يخصه إلى الظهور، ترحب به، أي تسمح به في ماهيته الخاصة. ينشد هولدرلين **"Hölderlin"** في بداية المقطع الثامن من "احتفال السلم":

كثيراً خبر الإنسان من البدء ،
منذ أن كنا محاورة ونسمع بعضنا البعض ؛
لكن قريباً سنكون غناء .

تم نعت اللغة بأنها "بيت الكون"(•). إنها راعي الحضور من حيث إن لمعانه يبقى موكولاً لإبانة القولة التي تخص. فاللغة هي بيت الكون لأنها من حيث هي القولة لحن

(•) راجع: رسالة حول النزعة الإنسانية. ١٩٤٧ .

الخصوصية.

لكى نتأمل حدوث اللغة ونردد بعده ما يخصه، يحتاج الأمر إلى تغير للغة لا يمكننا أن نفرضه قسراً ولا أن نختلقه، ولا ينشأ هذا التغير عن طريق إيجاد كلمات وسلاسل من الكلمات جديدة التكوين، وهذا التغير يمس علاقتنا باللغة، وهذه العلاقة تتحدد تبعا للقدَر الذى بمقتضاه يتحدد هل وكيف يتم الاحتفاظ بنا من قِبل حدوث اللغة كخبر أصلى للخصوصية فى هذه الأخيرة، ذلك أن الخصوصية فى خصها وحفظها وتحفظها هى علاقة كل العلاقات، ولهذا يبقى قولنا نحن كجواب قائماً دائماً فى ما هو علائقى. تم تفكير العلاقة **"das Ver-hältnis"** هنا دائماً انطلاقاً من الخصوصية ولم يتم تمثلها فى شكل مجرد رابطة [٣٠]. إن علاقتنا باللغة تتحدد انطلاقاً من الكيفية التى حسبها ننتمى إلى الخصوصية من حيث إننا ما تحتاج إليه.

ربما أمكننا أن نهيئ بدرجة قليلة تغير علاقتنا باللغة. ويمكن أن تنبعث تجربة يكون فيها كل تفكير متمعن شعراً وفى الوقت نفسه كل شعر تفكيراً، ينتمى الاثنان لبعضهما انطلاقاً من ذلك القول الذى سبق أن وهب ذاته للامقول لأنه الفكرة **"der Ge-danke"** كشكر **"der Dank"** [٣١].

إن كون إمكانية تغير طبيعى فى اللغة قد حصلت فى المحيط الفكرى «لفيلهلم فون هومبولت» هو ما تشهد به كلمات من بحثه "فى اختلاف بناء اللغة البشرية ...". فى هذا البحث اشتغل "فيلهلم فون هومبولت"، كما يقول أخوه فى التصدير وحيداً على مقربة من قبر" إلى حين وفاته.

يقول "فيلهلم فون هومبولت" الذى لا يحق لنا أن نتوقف عن الإعجاب بنظراته المتميزة بالغموض العميق إلى ماهية اللغة:

"إن تطبيق شكل صوتى قائم مسبقًا على الغايات الداخلية للغة ... يمكن تفكيره كأمر ممكن فى المراحل الوسيطة لتكون اللغة، قد يمكن لشعب بفضل كشف داخلى ومساعدة ظروف خارجية أن يمنح اللغة الموروثة صورة أخرى بحيث تصبح بذلك لغة مغايرة وجديدة تماما." (الفقرة ١٠، ص٨٤).

ويقول فى موضع لاحق (الفقرة ١١، ص ١٠٠):

"دون تغيير اللغة فى أجراسها ولا بكيفية أقل فى أشكالها وقوانينها كثيراً ما يُدخل الزمن إلى اللغة، بفضل تطور طبيعى فى الأفكار وقوة متصاعدة فى التفكير وقدرة للإحساس أكثر عمقًا ونفاذًا، أشياء لم تكن تمتلكها قبل ذلك. حينئذ يتم وضع معنى آخر فى الغلاف نفسه، إعطاء شىء مغاير تحت الطابع نفسه والإلماح إلى مسار للأفكار له تدرج مخالف حسب قوانين الربط نفسه، إن ذلك هو الثمرة الدائمة لأدب شعب، ولكن على أفضل وجه ضمنه للشعر والفلسفة."

هوامش

(١) "unterwegs" : خلال الطريق، أثناء الطريق، أثناء السفر، فضلنا استعمال العبارة الأخيرة تحاشيًا للخلط الذى يمكن أن ينجم عن تكرار لفظ الطريق. المطلوب حسب "هايدجر" هو تجربة الطريق إلى اللغة انطلاقًا مما يحصل للطريق ونحن على الطريق ، أى مما يحصل للطريق أثناء سفرنا إلى اللغة.

(٢) "der Aufriß" : تعنى فى الاستعمال المعتاد المقطع العمودى أو الرسم الذى يصور جسمًا من جانب ما. ويقصد به "هايدجر" هنا المخطط الإجمالى الذى يضم الملامح والسمات الأساسية المميزة لماهية الإنسان. ترجمناها هنا بعبارة الشق الفاتح لأسباب سنوضحها فيما بعد. راجع الهامش أدناه رقم ١١.

(٣) "Sprache bringen" : أثار أو طرح مسألة معينة، وجه الحديث نحو قضية معينة، عالج قضية ما. ترجمناها حرفيا بعبارة "جلَب إلى اللغة" وذلك حتى نحافظ على الصيغة الأصلية لمعادلة الطريق: جلْب اللغة من حيث هى اللغة إلى اللغة. المقصود بذلك طرح أو معالجة اللغة من حيث هى اللغة؛ لكن "هايدجر" سيؤول هذه المعادلة فى نهاية محاضرته بكيفية أخرى.

(٤) "freistellen" : يحرر. يحرر اللغة أى يخلصها من كل ما يعوق النظر إليها وبذلك يجعلها مفتوحة وبارزة فى ما يخصها أمام نظرنا.

(٥) "die Information" : الإعلام بمعنى نقل المعلومات.

(٦) "die Verlautbarung" :إصدار أجراس. نستعمل لفظ الجرْس لترجمة الكلمة الألمانية der Laut، وذلك حتى نخصص لفظ الصوت لترجمة "die Stimme". الجرْس: "der Laut" هو الصوت منظورًا إليه على أنه ما يدرك حسيا عن طريق السمع. أما الصوت "die Stimme" فيمكن أن يكون حسب "هايدجر" دون جرْس، أى يمكن ألا يكون مدركا عن طريق حاسة السمع.

(٧) "die Mundart" : اللهجة. يكتب هايدجر "die Mund-art" ليبرز كلمة "Mund" التى تعنى الفم، الأمر الذى يؤكد أن اللغة يتم تصورها فى التقليد الغربى انطلاقا من فاعلية أعضاء الكلام.

(٨) بصدد الفهم الإغريقى لـ "Energeia" وتحريفه فى مسار التفكير الغربى راجع ترجمتنا لنص "تخطى الميتافيزيقا"، الهامش رقم ١٢.

(٩) ليس هناك من الناحية اللغوية المحضة فرق بين "das Wesen der Sprache" و "das Sprachwesen". مع ذلك يميز هايدجر بين التركيبين انطلاقا من المعنى الذى تتخذه كلمة Wesen فى كل منهما. فى التعبير الأول تفهم كلمة "Wesen" فهما ميتافيزيقيا بمعنى "essentia" أى الجنس أو المفهوم العام. أما فى التعبير الثانى فتعنى كلمة Wesen الكيفية التى تحدث بها اللغة وتسود وتتحقق. راجع بهذا الصدد ترجمتنا لنص "السؤال عن التقنية"، الهامش رقم ٢١ والهامش رقم ٤٠.

(١٠) "ritzen" تعنى رسم أو نقش شيئا عن طريق حفر جسم ما، مثلا رسم اسما أو صورة فى الحائط أو فى الشجرة.

(١١) "der Aufriß" تعنى فى الاستعمال المعتاد المقطع العمودى، الرسم الذى يقدم جانبا لجسم يبرز البناء الداخلى الإجمالى لهذا الجسم. يكتب هايدجر "Auf-Riß" ليدعونا إلى قراءة هذه الكلمة انطلاقا من مكونَيْها. فكلمة Riß تعنى فى اللغة الألمانية الشق، الفجوة، الصدع، الشرخ. لكنها تعنى أيضا المقطع، الرسم المخطط. أما السابقة Auf فيفهمها هايدجر انطلاقا من الفتح والانفتاح. لهذا ترجمنا der Aufriß بكلمة الشق الفاتح بمعنى الرسم أو المخطط الذى يفتح حدوث اللغة أى يبرز الملامح الأساسية التى تسم حدوث اللغة. لا ينبغى فهم الشق بمعنى سلبى، بل بالمعنى الذى نقصده عندما نقول مثلاً : شق الفلاح الأرض، أى وضع أو رسم فيها شقوقا وخطوطا تفتح التربة للبذور ولقوى النمو الحياة.

(١٢) "das Geläut der Stille" رنين السكون. يحدث الانفراج المجمِّع لجهات العالم دون جرس. إنه يسبق كل جرس وإصدار للأجراس، لذلك فهذا الانفراج المجمِّع ساكن. لا يعنى السكون هنا مجرد غياب الجرس، بل سكون الحركية الخاصة للانفراج المجمِّع. يفهم هايدجر السكون كتجميع للحركية القصوى. يسمى هايدجر هذه الحركية التى ليست من نوع الجرس، بل تسبقه وتجعله ممكنا das Geläut : الرنين. وهذا هو الحركية الخاصة لانفراج العالم الذى يحدث بالنسبة للإنسان. يسمى هايدجر هذه الحركية الخاصة، الرنين، أيضا نداء ينادى جهات العالم البازغة إلى بعضها وينادى الإنسان إلى انفتاح العالم. نظرا لأن انفراج العالم يحدث فى حركية ليس لها جرس، فإن الرنين المجمِّع لجهات العالم هو رنين السكون.

(١٣) "die Be-stimmung des Lautens" . تعنى "die Bestimmung" التحديد، فيكون معنى هذه العبارة تحديد الجرس. لكن هايدجر يكتب "die Be- stimmung" ليبرز لفظ die Stimme أى الصوت، فيكون معنى العبارة المذكورة هو التكوين أو التشكيل الصوتى للجرس، بمعنى أن الجرس يستمد تحديده كصوت انطلاقا من رنين السكون.

(١٤) "die Sage" : تعنى فى الاستعمال المعتاد الإشاعة، كما تعنى أيضا الأسطورة التى تحكى قصص الآلهة والأبطال. لكن هايدجر لا يستعملها بهذين المعنيين، بل يربطها بالقول كإبانة ويعبر بها عن وحدة كيفيات القول المتنوعة التى تسود اللغة.

(١٥) "die Zeige" : البيان. يعنى بها هايدجر وحدة كيفيات الإبانة التى تسود اللغة. لكى يبين "هايدجر" أنه لم يختلق هذه الكلمة بكيفية تعسفية يورد تعبيرين يضمان هذه الكلمة. الأول هو "das Zei-gewörtlin" ، حرفيا حرف البيان والمقصود به ضمير الإشارة. والتعبير الثانى هو der Zeigefinger ، حرفيًا أصبع البيان أو الإشارة، والمقصود به السبابة.

(١٦) "das Wesende" : الأساسى، المقصود ما يحدث فى اللغة ويتخللها ويسود فيها، أى ماهية اللغة بشرط ألا نفهم الماهية بالمعنى الميتافيزيقى. راجع بهذا الصدد ترجمتنا لنص هايدجر "السؤال عن التقنية"، الهامش رقم ١٢ والهامش رقم ٢٧.

(١٧) "die Gegenden" : الجهات، المقصود هنا الجهات لا بالمعنى المكانى بل بالمعنى الأنطولوجى، أى الكيفيات التى يحدث حسبها العالم. راجع نص هايدجر "البناء والسكن والتفكير".

(١٨) "sich regen" يتحرك. لا يجب فهم الحركة هنا بمعنى حركة الجسم فى المكان. فهذا الفعل يستعمل للدلالة على حركة الكائن الحى أو حركة النفس وانفعالاتها. "ما يتحرك فى القولة" تعنى هنا ما يحدث ويعتمل فيها.

(١٩) كان "هايدجر" منذ مؤلفه "الكون والزمان" يتحاشى أن يقول "das Sein ist:" الكون يكون، لأن ذلك يعنى أخذ الكون على أنه كائن وبالتالى عدم مراعاة الاختلاف الأنطولوجى بين الكون والكائن. لهذا السبب كان يستعمل عبارات أخرى مثل "es gibt" التى تستعمل عادة للدلالة على وجود أو قيام شىء معين. وهكذا يقول es gibt Sein، أى هناك الكون. لكنه فيما بعد سيدعو إلى قراءة هذه العبارة بكيفية مخالفة غير معتادة فى اللغة الألمانية وإن كانت تسمح بها، وهكذا يصبح معنى هذه العبارة هو: هو Es تعطى "gibt" الكون "Sein) لكن من هو الذى يعطى الكون؟ سيقول هايدجر فى البداية، إن الكون هو الذى يعطى ذاته، أى يبعث ذاته قدريا للكينونة. والآن يقول إن عطاء الخصوصية المانح هو الذى يسمح بـ "هو يعطى" الذى يتوقف عليه "الكون" لكى يبلغ تحديده كحضور إلى ما يخصه. وبهذا يتبين أن الخصوصية هى التى تعطى الكون كحضور، ومعنى ذلك أن الكون مفهوما ميتافيزيقيا كحضور يجد مصدر ماهيته فى الخصوصية.

(٢٠) sich eignen : يخص، أى يجلب الشىء إلى ما يخصه.

(٢١) يورد هنا هايدجر أبياتا للشاعر جوته حتى يبين أن استعماله لفعل "eignen" ليس مختلقًا بكيفية تعسفية.

(٢٢) فى هذين البيتين ترد "sich eignen" التى ترجمناها فى هذا السياق بالفعل "تبدى" بجانب "sich zeigen" التى ترجمناها هنا بالفعل "ظهر"، وهذا ما يبين حسب هايدجر العلاقة القائمة بين الكلمتين فى اللغة الألمانية. لفهم هذين البيتين يجب الانتباه إلى أن الفاعل فى الأفعال الواردة فى البيت الثانى ضمير مستتر تقديره الأرواح. إن من يكون أسير الخرافات يعتقد أن الأرواح تظهر وتنذر.

(٢٣) يستعمل هايدجر فى البيت الأول الفعل "bezeichnen": أشار وفى البيت الثالث الفعل "sich eignen" الذى ترجمناه هنا بالفعل خص. التقابل بين هذين الفعلين فى هذه الأبيات لجوته يدل هو أيضا حسب "هايدجر" على أن العلاقة بينهما قائمة فى اللغة الألمانية وليست من اختلاقه.

(٢٤) "eräugen" : أدرك بالعين، عاين، لمح. الخصوصية تعاين الإنسان بمعنى أنها تلمحه وفى لمحها له تناديه وتدعوه إليها ، تمتلكه.

(٢٥) "der Brauch" : العادة، العرف، التقليد. الخصوصية تجلب الإنسان إلى ما يخصه، تجلبه إلى العادة التى تخصه والتى تتمثل فى أن الخصوصية تحتاج إليه لجلب القولة التى هى بدون جرس إلى جرس الكلمة. الخصوصية تحتاج إلى الإنسان كمحل لانفراج العالم، لكنها هى ما يمنح للإنسان هذه الميزة ، هى ما يجلبه إلى هذه العادة وبالتالى إلى أن يكون ما هو.

(٢٦) "bewgen" : حرك؛ "sich bewegen": تحرك؛ "Bewegung": حركة. فى تأويله لهذه الكلمات يعود هايدجر إلى الفعل "wëgen" الذى يعنى فى اللهجة الألمانية - الشفابية أنشأ أو شق طريقًا "Weg" على ضوء ذلك ترجمنا كلمة "Be- wëgung" القريبة من Bewegung بعبارة شق الطريق. لكن يجب أن نسمع فيها بجانب ذلك معنى الحركة أيضا، أى أن نفهمها بمعنى الحركة التى لا تتم على طريق جاهز، بل التى تنشئ الطريق وتشقه.

(٢٧) الخصوصية تجلب الإنسان إلى ما يخصه، وهذا هو العادة التى تحتاج إليها الخصوصية لتجلب الكائن إلى ما يخصه.

(٢٨) الـ "Ge-stell" هو شكل مسبق للخصوصية، إنه يقوم بين الأشكال التاريخية التى اتخذها الكون وبين تحول الكون إلى الخصوصية، أى إنه يقوم بين الفهم الميتافيزيقى للكون وبين التفكير الذى يمهد لبدء آخر. فالـ "Ge-stell" هو من جهة استمرار للفهم الميتافيزيقى للكون كإرادة للإرادة، وهو بالتالى ذروة التصور الميتافيزيقى للكون. لكنه يمثل فى نفس الوقت شكلا مسبقا وتمهيديا لبزوغ الخصوصية. لهذا فهو يمثل الخطر والمنقذ فى الوقت نفسه. راجع بهذا الصدد نص هايدجر "السؤال عن التقنية".

(٢٩) لفهم هذه الفقرة راجع تقديمنا لنص هايدجر "السؤال عن التقنية"، الفقرة ما قبل الأخيرة.

(٣٠) "das Verhältnis" : العلاقة. يقول هايدجر إنه لا يفهم العلاقة هنا كمجرد رابطة تجمع بين طرفين مستقلين. لهذا يكتب "das Ver-hältnis" ليؤكد على الشطر الثانى من هذه الكلمة التى يفهمها انطلاقا من الفعل "halten". العلاقة "Ver-hältnis" هى ما يمسك الشيء ويسنده ويحفظه، أى ما يمنحه. لهذا يقول إن الخصوصية هى علاقة كل العلاقات بمعنى أرضية كل العلاقات الممكنة، أى هى ما يسمح بكل العلاقات. إذا فكرنا علاقتنا باللغة انطلاقا من الخصوصية فإنه سيتبين أن هذه العلاقة ليست قائمة بين طرفين مستقلين، ذلك أن اللغة هى ما يسندنا ويحفظنا، هى ما يمنحنا كينونتنا.

(٣١) يعتمد هنا هايدجر على التقارب بين الفكرة "der Gedanke" والشكر "der Dank"، بحيث يمكن فهم الفكرة كتجميع للشكر، الشكر هو الكيفية التى نستجيب بها للمنح والإهداء، والتفكير هو الكيفية التى نستجيب بها للكون الذى يمنح ذاته لنا بصفته ما يتعين تفكيره.

المراجع

١ – النصوص المترجمة :

- Was ist Metaphysik? in: Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2. Auflage, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1996.
- Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, Gesamtaus-gabe Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2. Auflage, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1996.
- Überwindung der Metaphysik, in: Vorträge und Aufätze, 5. Auflage, Neske Verlag, Pfullingen 1985.
- Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, 5. Auflage, Neske Verlag, Pfullingen 1985.
- Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze, 5. Auflage, Neske Verlag, Pfullingen 1985
- Der Weg zur Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, 8. Auflage, Neske Verlag, Pfullingen 1986.

٢ – كتابات أخرى لـ "هايدجر":

--Sein und Zeit, 6. Auflage, Niemeyer Verlag, Tübingen 1986.

–Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe Bd. 4, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1981.

–Holzwege, Gesamtausgabe Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1977.

–Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2. Auflage, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1996.

–Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz; Gesamtausgabe Bd. 26, hrsg. von K. Held; 2. Auflage, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1990.

–Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1983.

–Hölderlins Hymnen "Germanien" und "der Rhein", Gesamtausgabe Bd. 39, hrsg. von Susanne Ziegler, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.1980.

–Grundfragen der Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 45, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1984 .

-Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Gesamtausgabe Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1989.

-Metaphysik und Nihilismus, Gesamtausgabe Bd. 67, hrsg. von H.-J. Friedrich, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.1999.

-Die Geschichte des Seyns, Gesamtausgabe Bd. 69, hrsg. von P. Trawny, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.1998.

-Feldweg-Gespräche, Gesamtausgabe Bd. 77, hrsg. von I. Schüler, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1995.

-Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe Bd. 79, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1994.

-Vorträge und Aufsätze, 5. Auflage, Neske Verlag, Pfullingen1985 .

-Identität und Differenz, Neske Verlag, Pfullingen 1957.

-Was hei?βt Denken?, 4. Auflage, Niemeyer Verlag, Tübingen 1984.

-Unterwegs zur Sprache, 8. Auflage, Neske Verlag, Pfullingen 1986.

-Gelassenheit, Neske Verlag, Pfullingen 1960 .

-Nietzsche. Bd. I /Bd. II; Neske Verlag, Pfullingen 1961.

-Die Technik und die Kehre, Neske Verlag, Pfullingen 1962.

-Zur Sache des Denkens, Niemeyer Verlag, Tübingen 1969.

٣ - دراسات:

-W. Biemel: Heidegger, Hamburg 1973.

-W. Biemel und F.-W. von Herrmann(Hrsg.):Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1989.

-G. Figal: Martin Heidegger -Phänomenologie der Freiheit, Verlag A. Hain, Frankfurt a.M. 1991.

-F.-W. von Herrmann, Wege ins Ereignis; Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1994.

–K. Held: Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Hrsg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988.

–K. Held: Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: D. Papenfuss und O. Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophi-schen Aktualität Heideggers, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1991.

–K. Held: Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers, in: C. Jamme und K. Harries (Hrsg.): Martin Heidegger: Kunst-Politik-Technik, W. Fink Verlag, München 1992.

–H. Hüni: Welt-Geschichte als Grenze der Daseinsanalyse, in: Heidegger Studies, volume 14/1998.

–W. Janke: Existenzphilosophie, Berlin/New York 1982.

–W. Marx: Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961.

–O. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, 2. Auflage, Pfullingen 1983.

–O. Pöggeler: Heidegger in seiner Zeit, W. Fink Verlag, München 1999.

–D. Sinn: Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau, 14 (1967).

كتابات أساسية

يقدم هذا الكتاب ترجمة لمجموعة من الكتابات الأساسية للفيلسوف الألمانى مارتن هايدجر، وقد وُزِّعت هذه الكتابات على جزءين:

يضم الجزء الأول دراسة هايدجر التى تحمل عنوان «منبع الأثر الفنى»، ويحتل هذا النص – الذى صدر فى ثلاثينيات القرن الماضى – مكانة أساسية فى تفكير هايدجر، علاوة على أن هايدجر يعمل فى هذا النص على إعادة النظر فى فلسفة الفن السائدة بكيفية جذرية، وعلى إعادة طرح سؤال الفن انطلاقا من أرضية جديدة تماما، كما يعالج أيضا قضايا أساسية فى تفكيره مثل: الحقيقة والعالم والتاريخ واللغة.

أما الجزء الثانى من هذه الكتابات فيضم ستة نصوص هى:

- ما الميتافزيقا؟
- تخطى الميتافزيقا.
- البناء، السكن، التفكير.
- فى ماهية الحقيقة.
- السؤال عن التقنية.
- الطريق إلى اللغة.



الغلاف: منير الشعرانى